

رحلة في فكر زكي نجيب محمود

مع نص رسالته عن (الجبر الذاتي)



المسروع القومي للترجمة

261

ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام

الجبر الذاتي

ألفه بالإنجليزية: الدكتور زكي نجيب محمود

ترجمة: الدكتور إمام عبد الفتاح إمام

مراجع وتقديم: الدكتور زكي نجيب محمود



mohamed khatab

«كلمة تقديم»

هى كلمة أردت بها أن أقدم إلى القراء مترجم هذا الكتاب قبل الكتاب نفسه، لأنه إذا كان الكتاب مشتملاً على معرفة علمية قد يحسن تحصيلها، فعمل الأستاذ المترجم هنا منطوق على قيمة خلقية سامية تستحق الذكر والإشادة، هى قيمة الوفاء - وفاء تلميذ لأستاذه.

أما الكتاب فى أصله الإنجليزى فهو الرسالة التى حصلتُ بها - منذ ربع قرن - على جائزة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن؛ وأذكر أنى عند عودتى عندئذ إلى مصر، تفضل أستاذى المرحوم محمد شفيق غريال - وكان يومئذ وكيلاً لوزارة التربية والتعليم - فأشار على الوزراء بطبعها على نفقتها، وطبعت على نطاق غاية فى الضيق، كاد أن يقتصر على بضع هدايا ترسل إلى الجامعات.

ومضت السنون، وغابت الرسالة عندى فى أخفى حنايا الإهمال والنسيان، حتى انتبهت على تلميذى وصديقى الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح وهو يحمل إلى مخطوطاً به ترجمتها إلى العربية، راجياً أن أراجع الترجمة قبل نشرها.

لقد أحسستُ خلال المراجعة بشعور عجيب، كان بغير شك خبرة فريدة بالنسبة إلىَّ، إذ أحسست بمزيج يخلط فيه الشعور بأننى أقرأ نفسى وأقرأ سواى فى آن واحد، لأننى لم أنفك أثناء القراءة موافقاً ومخالفاً، ترى هل يكون الإنسان إنساناً أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده، سواء اقتضى هذا الصدق ثباتاً على الفكرة أو انقلاباً عليها؟ والحمد لله الذى أنعم علىَّ بصفة الإخلاص لنفسى، أقف عند الفكرة التى أوّمن بصدقها غير عابىء بهجمة الناقلين.

قرأتُ كتابي من جديد، ولكن في صورة عربية، بعد خمسة وعشرين عاماً من تأليفه، فوجدتني ثابتاً على مضمون الدعوة، وما مضمونها إلا حرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع، فما زلتُ حتى هذه اللحظة أؤمن إيماناً راسخاً بأن الإنسان كائن مريد حر في اختيار ما يريد؛ وأنه - دون سائر الكائنات - ليس حصيلة سلبية للمعاصر الخارجية المحيطة به، بل هو مبدع خلاق يأتي بالجديد الذي يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً، يكون له فضله، وعليه تبعته.

غير أنني - مع بقاء هذا الأساس مكيناً ثابتاً - قد اتخذتُ بأزائه وسائل ليست هي الوسائل التي اتخذتها منذ ربع قرن، حين أنشأتُ هذه الرسالة العلمية؛ فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين في تحليلهما للنفس البشرية، هما مذهب هيوم في المعرفة، ومذهب السلوكيين في ميدان علم النفس، على حين أنني اليوم أبدأ من هذين الأساسين لأقيم فكري ذاهباً معهما إلى آخر ما يستطيعان أن يبلغا بي في تحليل الإنسان، فأنا مع هيوم في وجوب أن ترد الأفكار العقلية إلى مصادرها الحسية، وإلا كانت أوهاما لا تفيد، وأنا كذلك مع السلوكيين في رد السلوك كله إلى أفعال منعكسة تظل تعتقد وتركب بالارتباطات الشرطية على طريق النشأة والتربية طوال السنين، على أنني مع الأخذ بهذين المذهبين في تحليل المعرفة والسلوك، أعتقد أنهما لا يستنفذان الإنسان كله، بل تبقى من الإنسان بقية ملغزة تستعصى على التحليل، هي على وجه التحديد البقية التي يكون منها الإنسان، الفرد، المتميز، المريد، الحر فيما يريد، المبدع الخلاق.

فالتيجة التي أصل إليها اليوم هي نفسها النتيجة التي وصلت إليها فيما مضى وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل.

وأحسب أن ما سوف يلفت نظر القارئ المتفحص هو هذا التباين الذي قد يبدو شديداً بين وجهين لرجل واحد: فما هو ذا قد عرف عند طلبته وقرائه بشيء نظري شكلي خال من كل مضمون فكري، يسمى بالوضعية المنطقية، تنادي بطرائق للتحليل دون أن تضيف للناس فكرة إيجابية تحل لهم إشكالات، لكننا نراه في هذا

الكتاب يتكلم عن الإنسان وكأنه قد جمع في بوتقة واحدة عدة فلسفات معاصرة:
الظاهرانية، والوجودية، والتطورية البرجسونية، فكيف يريدنا أن ندمج هذين
الوجهين في رجل واحد؟

ولست أرى هذا التباين كله بين الموقفين، وكل الفرق - كما أراه - هو فرق بين
منطق التحليل حين يكون مجرداً، وهذا المنطق التحليلي نفسه حين يدخل ميدان
التطبيق، فهذه الرسالة في حقيقة أمرها أن هي ألا موضوع استخدمت في بحثه
أدوات التحليل، التي من شأنها أن تفتت الفكرة المجملة إلى عناصرها البسيطة،
فتلقى ضوءاً على محتواها، حتى إذا ما عهدنا إلى وضعها في السياق، كانت أقدر
على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج.

وأترك الكتاب وما فيه لنقد الناقدين، لأعود إلى صديقي صاحب الترجمة
فأشكر له هذا الجهد الذي عاناه، وإنى لأعلم الناس به، لأننى أعلم كم كان الأصل
الإنجليزى مركزاً مكثفاً، وكم يصعب عند الترجمة أن تجمع بين أمانة النقل والمحافظة
على الصورة الأصلية في تركيزها وتكثيفها، فللأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام
شكر منى وفائه، وشكر على جهد مجهود بذله، وشكر ثالث على أن طلب إلى
مراجعة ترجمته ولم تكن فى الحق بحاجة إلى مراجعة، لكنها فرصة سعيدة التقيت به
فيها مرة أخرى فى عالم الفكر، كما التقينا كثيراً عدة مرات سبقت، التقاء زميلين،
برغم ما قد يظنه الظانون، بل ما قد يظنه هو نفسه، من أن لقاءنا كان لقاء طالب
بأستاذ؛ وله منى الدعاء المخلص بالتوفيق والسداد.

زكى نجيب محمود

«مقدمة: بقلم المترجم»

يكاد يجمع الباحثون على أن «حرية الإرادة» من أعقد الموضوعات التي درستها الفلسفة على الإطلاق، وأكثرها إثارة للضجيج والجدل، منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر: من أفلاطون حتى سارتر.

فهو من بين الموضوعات القليلة التي اشتركت في دراستها علوم متعددة، إذ يضرب بجذور عميقة: في الفلسفة، واللاهوت، والاجتماع والأخلاق، وعلم النفس والأنثروبولوجيا، والقانون والبيولوجيا... الخ. بل أن علماء الطبيعة أنفسهم دخلوا أطراف نزاع في هذه المشكلة. وربما لا يكون ذلك غريبا في حد ذاته طالما أن الموضوع يتعلق بوجود الإنسان ذاته وهو لغز محير - لكن الغريب حقا أنه رغم تكاتف هذه العلوم جميعاً في دراسة هذه المشكلة، فإن الفشل في حلها كان عاما، إذ لا يزال يحتدم الجدل حولها حتى الآن، ولا يزال لها مكانها المرموق في الفلسفة المعاصرة.

فهى من الناحية الفلسفية إحدى المشكلات الرئيسية في علم الأخلاق المعاصر، ذلك لأن الأخلاق إنما تقوم على مبدئين أساسيين هما: الاستحسان والاستهجان، (أو اللوم والثناء)، وهما ينهاران مع غياب الحرية: فلو لم يكن في استطاعتك أن تقول لشخص ما أنه ينبغي عليك أن تفعل الفعل «س» وأن تمتدحه إذا فعله، وتلومه إذا لم يفعله، فلن يكون ثمة حكم أخلاقي. وإذا لم يكن في استطاعة هذا الشخص إلا أن يفعل الفعل «ص» فسوف يكون من اللغو - يقينا - أن نقول أنه كان ينبغي عليه أن يفعل الفعل «س» مثلما يكون من اللغو أن نقول عن الحجر الذي يسقط من حالق أنه كان ينبغي عليه أن يسقط إلى أعلى لا إلى أسفل: وباختصار ما لم تكن لدى الإنسان قدرة على الاختيار، فسوف تغدو الأخلاق بلا معنى^(١).

C.E.M. Joad: Guide to the philosophy of Morals and Politics, p. 277.

(١)

ومن هنا فأننا نجد الفيلسوف الألماني المعاصر «نيكولاي هارتمان Nicolai Hartman على سبيل المثال يقيم مذهبه في (الأخلاق على مبدأ أساسى يقول: أن الفعل الخلقى القائم على الإرادة الحرة هو وحده الذى له قيمة، ويخصص «هارتمان» ثلث مؤلفه الضخم الموسوم باسم «علم الأخلاق.. Ethics» لدراسة مشكلة حرية الإرادة»^(١).

كما أن هذه المشكلة لا تزال حتى يومنا هذا تلعب دورا بارزا فى فلسفة الدين بل أن بعض المذاهب اللاهوتية ينظر إلى حرية الإرادة على أنها دليل قوى على وجود الله. فها هو ذا جانب «روحى» خالص لا يخضع للطبيعة ولا للتفسير العلمى، أفلا يدل ذلك على أن الطبيعة ليست كلها «مادية»..؟ ومعنى ذلك أنهم يتخذون من هذه المشكلة «الملغزة» التى «استعصى حلها» برهانا «على وجود قوة روحية عليا هى الله». وهم من ناحية أخرى يهتمون بدراسة هذه المشكلة لأن تعاليم الدين لا تقوم لها قائمة إلا إذا كان الإنسان حرا، (رغم ما فى ذلك من مفارقة)، أعنى إلا إذا كان الإنسان قادراً على عصيان هذه التعاليم وعلى أن يسلك ضدها، بل ضد الله نفسه وضد رغباته، بحيث يمكن بالتالى أن يكون مسئولاً عن أفعاله. ومع أن علماء اللاهوت يعترفون صراحة أنها مشكلة عسيرة الحل حتى بالنسبة للدين نفسه، فإنهم يصرون مع ذلك على حذفها من نطاق العلم بحجة أنه ليس فى مقدوره حلها.

والمذاهب الوجودية من كيركجور حتى سارتر تتخذ من هذه المشكلة محورا لها فالقول بأن الوجود يسبق الماهية، يعنى أن الوجود هو القدرة على خلق هذه الماهية. ويهتم بالتيار الذى يمثله سارتر اهتماما خاصا بهذه المشكلة إذ يرى سارتر أن الإنسان ليس حرا فحسب لكنه الحرية ذاتها: فوجوده هو نفسه حرية، وهو يقاس بمقدار ما يتمتع به من حرية: «لست السيد، ولست العبد، لكنى أنا الحرية التى أمتنع بها».. هكذا يقول: «أورست» بطل مسرحية «الذباب»؟ فحياة الفرد وشخصيته تتوقف على القرارات التى يتخذها بمحض اختياره وكامل حريته.

Toms Foldesi: "The Problem of Free Will" P.II.

(١)

كما أن هذه المشكلة لا تزال لها أهمية خاصة في فلسفة التاريخ، إذ تقوم بعض المدارس في فلسفة التاريخ على أساس أن حرية الإرادة الفريدة التي لا يمكن تكرارها عند الفرد هي القوة المحركة للأحداث التاريخية، ومن ثم فإن جميع ظواهر التاريخ تمثل خلقاً جديداً، وليس التكرار إلا عاملاً ثانوياً فحسب^(١).

من ذلك تتضح أهمية هذه المشكلة في الفكر المعاصر، كما يتضح أيضاً أن حلها لن يفيد الفلسفة وحدها، لكنه سوف يعطى دفعة قوية لكثير من العلوم. فلا شك أن حل مشكلة حرية الإرادة سوف ينعكس أثره على فهم الحرية البشرية بصفة عامة، طالما أنها تشمل بالإضافة إلى الإرادة الفردية مجموع العقل البشري مأخوذاً بمعناه الفردي والاجتماعي في آن معا. وإذا كانت مشكلة الحرية أكثر عمومية وشمولاً من مشكلة حرية الإرادة، فإن الأخيرة تمثل المركز والنواة للأولى، وإذا لم تقدم - من ناحية أخرى - إجابة شافية لمشكلة حرية الإرادة، فإن التصور العام للحرية سوف يظل ناقصاً مهتوراً.

★ ★ ★

ولعل هذا هو السبب في النزاع المحتدم بين أنصار حرية الإرادة وخصومها منذ ظهور العلم في القرن السابع عشر^(٢). ذلك لأن اكتشاف القوانين العلمية قد أدى أولاً إلى التحكم في سلوك الأشياء المادية، ثم إلى التحكم بعد ذلك في سلوك أشياء تعلو على هذه الأرض، كالنجوم والكواكب، ونُظر إلى الكون في عصر «نيوتن»

Ibid, p. 10.

(١)

(٢) لا يعني ذلك أن دراسة المشكلة لم تبدأ إلا مع ظهور العلم، فمن المعروف أن فلاسفة الإغريق كانوا أول من درس هذه المشكلة منذ عرض لها: ديمقريطس، وأفلاطون، وأرسطو، وأبيقور... الخ كما أنها ازدهرت في القرون الوسطى مسيحية وإسلامية وإن اصططفت بصيغة دينية ظاهرة فتركزت عند فلاسفة الإسلام في العلاقة بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي، وكانت عند فلاسفة المسيحية مشكلة التوفيق بين الإرادة البشرية والنعمة الإلهية. أما في المصور الحديثة فقد اتخذت طابعاً علمياً نتيجة لتقدم العلم وتطوره.

على أنه آلة ضخمة أو ساعة دقيقة يسير كل شيء فيها وفقا لقانون صارم، لكن الإنسان مع ذلك ظل خارج نطاق السببية أو كانت الطبيعة البشرية لا تزال منعزلة عن الطبيعة بمعناها العام، أعنى أنها كانت مستقلة عن الجبرية السائدة في الطبيعة. (وهو ما عبّرت عنه النظرية الثنائية عند ديكارت. حين وضعت حاجزا أساسياً بين الطبيعة الفيزيائية والطبيعة البشرية). ثم جاء داروين وكشف عن العملية المنتظمة الهائلة التي تتحكم في أشكال الحياة ذاتها، وهنا بدا كأن الزحف المستمر للحتمية وليادة مبدأ السببية قد بلغ أقصى مداه، وبدأ التساؤل عن إمكان خضوع الأفعال البشرية نفسها للقوانين الطبيعية. وتولى علم البيولوجيا تدعيم المذهب الجبري حين درس مشكلة الوراثة والبيئة وأثرهما على شخصية الإنسان، ولم يكن ثمة خلاف بين العلماء على أثر هذين العاملين لكن الخلاف تركّز حول القدر الدقيق الذي ينبغي أن ينسب إلى كل منهما، ولا يزال هذا الخلاف قائماً حتى اليوم.

غير أن الدراسة البيولوجية للإنسان - شأنها شأن الدراسات العلمية الأخرى - كانت ولا تزال تؤيد المذهب الجبري، وتدعم التفسير الحتمي للسلوك البشري، ولا يعنى ذلك أن سلوك الإنسان محدود سلفاً بما ستزوده به «الجينات» (المورثات) من خصائص، لكنه حتمى بمعنى أن ما سوف يكون عليه هو نتيجة مركب كونه هذه الوراثة الأولى مع البيئة التي يتطور فيها.

وإذا كان علم البيولوجيا قد انحاز إلى المذهب الجبري، فإن من الباحثين من اتجه إلى علم النفس آملاً أن يؤدي إلى تسوية نهائية لهذه المشكلة بحيث تقنع أطراف النزاع جميعاً. يقول «هترميد» في هذا المعنى: «أن أياً من جانبي النزاع الخاص بحرية الإرادة لم يفلح في قهر الجانب الآخر، وما زالت هذه المشكلة أكثر أبناء الفلسفة إثارة للضجيج والتساوب. ولكن هناك على الأقل احتمالاً في أن يؤدي تطور علم النفس إلى تسوية نهائية لهذه المسألة القديمة العهد. ولو حدث ذلك لكان هذا يوماً سعيداً لأمها الفلسفة، إذ أن هذا سيثبت مرة أخرى رأيها القائل أنه ليس كل أفراد

ذريتها حالات مستعصية مستحيل تقويمها. ولا جدال في أن الفلسفة سوف يسعدها التخلص من هذه المشكلة. إذ لا توجد من المشكلات ما أثارت من المتاعب قدر ما أثارت هذه^(١). لكن يبدو أن «ميد» كان متفائلاً أكثر من اللازم، فهذا واحد من علماء النفس في بلادنا يصف موضوع الإرادة وحده بأنه «من الموضوعات الحائرة التي فقدت أوراق اعتمادها في نظر كثير من المدارس السيكولوجية فهو كالمنبوذ السياسي الذي جرد من جنسيته فأخذ يجتاز البحار جيتة وذهابا بدون أن يوفق إلى الدخول في ميناء يستقر فيها. فقوم يرون أن موضوع الإرادة من الموضوعات الميتافيزيقية العامة التي يجب أن تعالج بطريقة مذهبية على غرار مسألة الوجود والعدم والخير والشر ... الخ ويرى قوم آخرون أن موضوع الإرادة لا يتعدى النظر في الحركات الإرادية كما يفهمها العالم البيولوجي.. ويذهب بعضهم إلى أن موضوع الإرادة من اختصاص علم الاجتماع»^(٢).

غير أن علم النفس في دراسته لمشكلات السلوك البشري بصفة عامة لم ينته إلا إلى تدعيم المذهب الجبري! فهو قد كشف في تحليله لهذا السلوك عن أن الاختيار أو القرار يحدث دائماً نتيجة لشروط معينة. فعندما تتوافر هذه الشروط يحدث اختيار وعندما تغيب لا يكون هناك اختيار، كما أن مدرسة التحليل النفسي بصفة خاصة قد دعمت موقف أنصار الحتمية الذاتية Self-determinism حين فسرت قوانا الواعية: كالإرادة والعقل والضمير ... الخ بأنها محكومة تماماً بقوى لا عقلية يرقد معظمها تحت عتبة الشعور، ولا نعرف شيئاً عن تكوينها ولا نستطيع أن نحسب مقدار أثرها على الشعور. وهم يصورون المنابع الرئيسية لطبيعتنا يبحر من الغرائز والدوافع ليس له قرار يضطرب بمواصف الليبدو Libido وأمواج الرغبة.. وعلى هذه الأمواج يتأرجح الشعور والوعي كما تتأرجح قطعة الفلين على سطح الماء!

(١) هترميد: «الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها» ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٥٨ (دار نهضة مصر) القاهرة ١٩٦٩.

(٢) الدكتور يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام ص ٣٢١ من الطبعة الثانية (دار المعارف بمصر عام ١٩٥٤).

وليست مدرسة التحليل النفسى هى وحدها التى تؤدى إلى هذه النتيجة، بل أن معظم مدارس علم النفس المعاصر تدعمها بطريقة أو بأخرى، فالمدرسة السلوكية - مثلاً - تحاول أن تدرس الإنسان على أنه آلة تعتمد فى سلوكها على المثير والاستجابة. والذهن إما أن يدرس دراسة موضوعية كما يدرس النبات وحركات الكواكب وإما أن يحذف من مجال الدراسة. يقول «واطسن»: «أن عالم النفس السلوكى يضع الوجود البشرى أمامه ثم يقول: ما الذى يستطيع هذا الكائن أن يفعله...؟ منى يبدأ فى عمل هذه الأشياء؟ وإذا لم يكن فى استطاعته أن يعمل هذه الأشياء بسبب طبيعته الأصلية فما الذى يمكن أن يتعلم أن يفعله»^(١). وهكذا يعالج الوجود البشرى كما تعالج «العينة» فى العمل، ويتساءل عالم النفس السلوكى كيف تسلك هذه «العينة» فى الموقف الفلاتى...؟ ومنى تسلك بطريقة معينة، وما الموقف الذى يجعلها تسلك على هذا النحو...؟

صفوة القول أن الدراسات العلمية - منذ ظهور العلم فى القرن السابع عشر حتى الآن - كانت تتجه إلى تدعيم المذهب الجبرى، لكن الغريب حقاً أن هذه الجهود المضنية التى بذلها العلماء لم تفلح لا فى حل هذه المشكلة ولا فى إقناع الإنسان بأن سلوكه حتمى بالضرورة: «ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنه أسير الظواهر الطبيعية فأننا لا يمكن أن نتجح تماماً فى أن نقضى على ما لديه من شعور بالحرية»^(٢). فحرية الإرادة يدل عليها شهادة الوجدان ويقنع بها الإنسان أتم الاقتناع: «كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه، ولا معلم يرشده، فكذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها ويقدرها بإرادته. ثم يصدرها بقوة ما فيه»^(٣).. ولو لم يكن الأمر كذلك أفكان إجماع الناس ينمقد

(١) اقتبس «جود» فى كتابه السالف الذكر، ص ٢٥١.

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم: «مشكلة الإنسان» ص ٥٧ (مكتبة مصر) القاهرة ١٩٥٩.

(٣) الدكتور عثمان أمين «رائد الفكر المصرى: الإمام محمد عبده» ص ٩٣ (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٥.

على نسبة الأفعال إلى أصحابها.؟» الوجلدان يشهد والحس يشاهد أن الفرد يرفع يده بالسيف ويضرب آخر فيقتله، هو الذى ضربه. ويقول الرائي والمخبر أن فلانا قتل فلانا أو ضربه، أو اعتدى عليه: فنسبة الأفعال إلى من صدرت عنه من العباد عما لا يحتاج إلى بحث ولا نظر^(١).

★ ★ ★

وإذا كانت الدراسات العلمية قد أدت إلى تدعيم المذهب الجبرى بهذا الشكل القوى الذى وصل إلى حد الشطط فى بعض الأحيان، فأن حرية الإرادة لم نعدم أنصارا يقفون بجانبها ويدافعون عنها ويصلون فى هذا الدفاع إلى حد الشطط أيضاً! فمذهب اللاجبرية الخالصة على الطرف المقابل يذهب إلى أن الفعل البشرى حر حرية مطلقة، فهو بغير سبب وبلا مقدمات على الإطلاق! وبناء على رأى هذا المذهب فأن الإنسان يمكن أن يفعل الفعل «أ» فى أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الإطلاق بين الحاضر من ناحية أو بين الماضى والمستقبل من ناحية أخرى. والواقع أن هذا المذهب ينتهى إلى نتائج غريبة فهو يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكا معينا فإنه لا يكون مقيدا فى فعله هذا بأى شيء داخليا أو خارجيا، فهو لا يسلك سلوكه هذا لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية، وهو ليس مقيدا فى فعله بتركيبه الجسمى أو العقلى، أو الوراثة أو البيئة التى نشأ فيها أنه باختصار شديد يفعل بلا سبب. فليست هناك مقدمات من أى نوع تضطره أن يفعل ويستبعد البدائل الأخرى، فهو لا يرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك، ولا بمقدمات تضطره إليه، إن فعله هو ببساطة مجرد صدفة. ومثل هذه اللاجبرية الخالصة أو حرية اللامبالاة تعنى العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون، فكل شيء ممكن ولا شيء مستحيل، ولا شيء مؤكد من حياة الإنسان فالرجل القاضل قد ينقلب فجأة إلى رجل سيء السلوك، ومن ثم فكل محاولات المربى تصبح بغير جدوى!

(١) نفس المرجع، ص ٩٤ .

ولا شيء يهدم المسئولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة هذه، لأن الفاعل حين يسلك سلوكاً معيناً فإنه يفعله كما قلنا بلا سبب وبلا هدف ومن ثم فهو غير مسئول عنه. والسلوك الذي أسلكه في لحظة معينة لا يرتبط على الإطلاق بما حدث لى في الماضي، إذ لو كانت هناك رابطة بين الماضي والحاضر لكان معنى ذلك أن الفعل - جزئياً أو كلياً - يرتبط بمقدمات معينة. لكن القول بأننى فى كل لحظة شخص جديد تصدر عني أفعالى فى استقلال كامل عن ماضى فهو يؤدى إلى هدم الهوية، ويعفينى بالتالى من المسئولية، والهوية لا تعنى شيئاً سوى التشابه الذاتى. والشرط الأول لإمكان أن أكون مذنباً أو غير مذنب أعنى أن أصبح موضوعاً لحكم أخلاقى هو هذا التشابه الذاتى: أن أكون أنا نفسى باستمرار شخصاً واحداً فى هوية ذاتية مع نفسى. وهذا الشرط هو ما ينكره المذهب اللاجبرية الخالصة.

لكن ألسنا بذلك نصل إلى طريق مسدود...؟ إذا كان المذهب الذى ينادى بالحرية المطلقة يرى أن الفعل البشرى حر حرية كاملة، منهافت إلى هذا الحد ألا يعنى ذلك أننا نفسح للجال من جديد للمذهب الجبرى...؟ لكن المذهب الجبرى مرفوض هو الآخر: فكيف يمكن أن نخرج من هذا المأزق...؟ وهل يوجد مذهب ثالث؟.

يبدو أن هذا الإشكال إنما ينشأ عن مفارقة غريبة نؤمن بها جميعاً، وهى أن هناك مجموعتين من المعتقدات المتنافرة - سواء أكان هذا التنافر حقيقياً، أم ظاهرياً - نؤمن بهما معاً ولا نرضى التخلي عن أى منهما.

فنحن نعتقد من ناحية أننا نستطيع أحياناً أن نختار بين أن نسلك على نحو معين أو أن نسلك ضد هذا السلوك، وأنا مسئولون فى الحالتين، وكذلك نعتقد أن تبعاً تلك الجوانب من تاريخنا التى لم تكن فى حدود اختيارنا يستحيل أن تقع على عاتقنا.

لكننا نؤمن من ناحية أخرى أن الطبيعة مطردة وأن كل ما يحدث ناتج عن مجموعة من العلل والظروف ويمكن تفسيره بها. ونؤمن على الأخص بأن أفعالنا إنما تصدر عن طبيعتنا الموروثة بعد أن تقوم البيئة بتعديلها، لكن إذا كان كل ما يحدث يحدده سياقها الخاص، فقد يبدو إذن أن أفعالنا تتحدد بواسطة سياقها، وأن اختياراتنا يحددها سياقها أيضاً، وقد يبدو على الأخص أنه إذا كانت أفعالنا تنشأ عن طبيعتنا الموروثة مع تعديل البيئة لها، فلسنا بمسؤولين عن أفعالنا، كما أننا لسنا مسؤولين عن طبيعتنا الموروثة وبيئتنا. وباختصار شديد نحن نميل إلى الاعتقاد بأن أفعالنا لابد أن يكون لها سبب أو لابد أن تكون بغير سبب في وقت واحد

لكن هل يمكن أن يكون هناك مثل هذا التفسير للفعل الحر؟ هل يجوز لنا أن نقول أنه من الممكن أن تكون الإرادة سبب وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حراً؟ انظر أولاً إلى المثال الآتي:

افرض أن هناك ساعة تدق آلياً حين تكتمل دورتها ساعة كاملة فتخبرنا بالوقت. إننا إذا ما افترضنا في هذه الحالة أن حركات الساعة ليست محددة تحديداً سببياً لكنها تسير بشكل عشوائي بحيث تكون دقاتها مجرد صدفة، فسوف يكون من اللغو - يقينا - أن نقول عنها أنها تخبرنا بالوقت. أن الشرط الأساسي الذي يمكننا من القول بأنها تخبرنا بالوقت بحيث نطمئن إلى ذلك هو أن تكون محددة تحديداً سببياً. وإذا كنا من ناحية أخرى سوف نقول أن الساعة هي نفسها التي تخبرنا بالوقت فلا بد أن يكون التحديد السببي لحركات الساعة آت من عوامل بداخلها ذاتها. أما إذا كانت هذه الحركات محددة بقوى خارجية، وتتحكم فيها عوامل أخرى، فأننا لن نستطيع أن نقول عنها أنها «حرة» في أداء وظيفتها^(١).

وإذا عدنا الآن إلى السؤال الذي سبق أن طرحناه: هل يمكن للفعل الحر أن يحدد تحديداً سببياً وأن يظل مع ذلك حراً..؟ قلنا أن هذا الموقف هو موقف «الجبر

J. H. Randall and Buchler, Philosophy: An Introduction p. 236 (Barnes and Noble, Inc., 1942).

الذاتي»، أو المذهب الثالث بين الجبرية الخالصة أو اللاجبرية الخالصة، فسلوك الإنسان كما يفسره هذا المذهب محدد تحديدا سببيا بقوى نابعة من طبيعته الخاصة، قوى داخل الإنسان نفسه أو هي الإنسان نفسه، وهنا لا تكون «الحرية» و«الجبرية» ضدان، وإنما تكون الحرية البشرية نوعا من التحديد الذاتي، أو الجبر الداخلي، وهذا ما يسمى بالجبر الذاتي.

وبهذا المعنى وحده نستطيع أن نقول أن الإنسان مسئول عن أفعاله الإرادية. لأن الأفعال الإرادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم في طبيعة تكوين الفاعل نفسه، ما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل، وتحقق ذاته. وهي في نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته في تفسير الفاعل الإرادي فهو حر إلى هذا الحد في هذا الفعل، وهو بالمجاز له على هذا النحو إنما يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا.

★ ★ ★

تلك هي - بإيجاز شديد - النظرية التي يعرضها علينا هذا البحث محاولاً أن يثبت أن كلا من المذهب الجبري، والمذهب اللاجبري، محق فيما يؤكد، مخطيء فيما ينكره، على نحو ما سنرى في ثنايا الكتاب بالتفصيل.

غير أن أهمية هذا البحث لا تقف عند هذا الحد، ذلك لأنه يكشف لنا جانبا هاما كان مجهولا، من جوانب التطور الروحي عند واحد من المفكرين المتنازعين في بلادنا، وكما قلت في مكان آخر^(١): أن الذين يقرأون للدكتور زكي نجيب محمود ويتابعون إنتاجه، وهم كثيرون، لا يعرفون منه إلا جانبا واحداً من جوانب تطوره الفلسفي، وهو الجانب الذي كرس فيه جهده لنشر الوضعية المنطقية والدفاع عنها بكل السبل: تشهد على ذلك محاضراته، ومقالاته، ومؤلفاته المتعددة، فهو الداعية إلى الوضعية المنطقية في بلادنا، والعدو الأول للميتافيزيقا... غير أن هناك جانبا آخر

(١) انظر مقالنا: الجبر الذاتي: أو الوجه الميتافيزيقي للدكتور زكي نجيب محمود في مجلة «الفكر المعاصر» - عدد ٥٢ - يونيو ١٩٦٩.

من جوانب تطوره الروحي قد لا يعرفه الكثيرون وهو تفكير زكي نجيب محمود الشاب أو «مذهب الأول» - إذا شئنا استخدام الاصطلاح الهجلى المشهور - كما تعبر عنه - «مؤلفات الشباب»: على الصعيد الفلسفى ذلك البحث الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن وعنوانه «الجبر الذاتى»، وعلى الصعيد الأدبى ذلك التحليل الرائع الذى كتبه أستاذنا فى صدر الشباب «لعينة» ابن سينا وشرح فيه كيف هبطت «الورقاء» متدللة متمنعة من «الحل الأرفع» لتحل فى جسد الإنسان^(١). وتلك هى المرحلة الأولى التى مر بها أستاذنا قبل أن يصل إلى «مذهب النهائى» - مرحلة الشباب، بكل ما فى هذه الكلمة من قوة وطموح وحبوية، مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا^(٢). ونقد هيوم، وتنفيذ المدرسة السلوكية، ومحاولة تعريف «الورقاء» تعريفاً ميتافيزيقياً خالصاً بأنها «الانتباه» بشقيه الذاتى والموضوعى.

ولو تأملنا قليلاً هذه المرحلة لا نضح لنا أن كراهية الدكتور زكى نجيب محمود للميتافيزيقا - وهى التى تطيع بطابعها مذهب النهائى - ليست إلا كراهية العاشق لمعبوده بعد أن يشس من طول الصد والهجران! فلقد حاول هذا المفكر الممتاز أن يصل إلى أغوار الميتافيزيقا فقام برحلة شاقة مضية رأى بعدها أن البئر لا تزال عميقة مظلمة، وأن القرار لا يزال جد بعيد، فأرتد عنها وهو يقول: ليس الكلام عنها إلا مهمة بغير معنى!

ترى كيف وقع هذا الانقلاب..؟ وكيف عبرت السفينة بحر الظلمات الميتافيزيقى إلى بر الأمان فى الوضعية المنطقية..؟ أغلب الظن أنه تم بتحول روحى عنيف والتحول الروحي - بصفة عامة - يعرفه كل مفكر أصيل، وهو على درجات متفاوتة فقد يكون بطيئاً متدرجاً كما هى الحال عند فيلسوف مثل هيجل. وقد يكون عنيفاً كما هى الحال عند أغسطين، بل قد يعجب منه المفكر ويدهش له وكأنه تم

(١) وقد نشره بعد ذلك فى كتابه «قشور ولباب» ص ٢٥٦ وما بعدها مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) لا شك أن نظرية «الجبر الذاتى» نظرية ميتافيزيقية فى صميمها، ولا أستطيع أن أوافق أستاذنا فيما يذهب إليه من أنها مجرد تحليل لمشكلة الحرية، يقول رائد فى هذا المعنى «أن هذا الحل العام لمشكلة حرية الإرادة الذى يوحد بين حرية الإرادة وبين الجبر الذاتى فى هوية واحدة.. هو الحل الكلاسيكى الذى يقول به المثاليون ويرفضه الطبيعيون». قارن كتابه «مدخل إلى الفلسفة» ص ٣٧.

رضاً عنه ! كما هي الحال - مثلاً عند أحد علماء الطبيعة - متشيكوف - الذي تحول إلى عالم أمراض وكتب في مذكراته يصف هذا التحول بقوله : « انقلبتُ إلى عالم أمراض، وهو انقلاب لا يعدله إلا انقلاب زمار إلى عالم فلك ! » التحولات الروحية معروفة إذن في تاريخ الفكر، وليس ثمة تناقض بين أن يكون للمفكر آراء معينة في صدر شبابه، وبين أن يعدل عنها حين يكتمل تفكيره وينضج، لكن المرحلة الأولى تبقى مع ذلك أساسية في فهمنا لتطوره الفكري وتلك هي الحال نفسها مع أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود الذي بدأ حياته الفكرية ميثافيزيقاً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، ثم انتهى إلى عداً كامل لكل المشكلات الميتافيزيقية، والغريب أنه يشبه في ذلك الغالبية العظمى من فلاسفة هذا القرن الذين بدأوا هيكلين، ثم انتهوا إلى عداً عنيف للفلسفة الهيكلية.

على أنك واجد بين المرحلتين خصائص مشتركة ففيهما معاً ستجد الدكتور زكي نجيب محمود الذي يميل إلى الدقة وتحديد معاني الألفاظ ويهتم اهتماماً رئيساً بالدور الذي تلعبه اللغة والمشكلات التي تنتج عن غموضها، كما أنك ستجد بدور الانحياز نحو المنطق، والميل إلى وضع الفكرة في رموز وصيغ منطقية خالصة، كما ستجد حاسة الكشف عن المغالطات المنطقية. وستجد أخيراً العرض الواضح للأفكار وتسلسلها.

أو أخيراً أن أتوجه بخالص شكرى إلى أستاذى الدكتور فؤاد زكريا الذى تقبل بصدر رحب أن ألقأ إليه بين الحين والآخر - أثناء ترجمة هذا الكتاب - كلما غمض على نص أو غابت عنى فكرة. ولا يفوتنى كذلك أن أشكر للدكتور عزمى إسلام ملاحظاته القيمة التى أبدأها حول ترجمة المصطلحات المنطقية بصفة خاصة.

وإنى لأرجو أن أكون بنقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية قد أديت واجباً نحو المكتبة الفلسفية العربية حين ضمنت إليها فكراً عربياً أصيلاً، ظل أكثر من خمسة وعشرين عاماً، بعيداً عنها حبيس لغة أجنبية.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،

إمام عبد الفتاح إمام

«مقدمة»

شغلتنى مشكلة البحث فيما إذا كان الإنسان حراً أو مجبراً منذ مطلع شبابه، وقد تكون هذه هى الحال نفسها مع غيرى من الناس، إذ يبدو أن المشكلة تفرض نفسها على الإنسان حين يدرك أنه مسئول أخلاقياً، ولم يتوقف عامة الناس - تماماً كالفلاسفة - عن إثارة هذه المشكلة ومحاولة الوصول إلى حل مقنع لها. ولهذا ظهرت آراء كثيرة حول هذا الموضوع حتى لقد أصبح اختياره موضوعاً للدراسة جديدة يبدو عملاً غير حكيم. فقد يعتبر مثل هذا الميدان الآن عقيماً مجدباً قد يقال أن ثماره نفذت فى عصره. ولكن ما دامت الكلمة الأخيرة فيه لم يقلها أحد بعد، وطالما أن هذه المشكلة ما زالت تلح على العقل البشرى، فإن فشلنا فى الماضى فى الوصول إلى حل لها يعتبر حافزاً للقيام بمحاولة جديدة، أكثر منه مبرراً للإقلاع عن دراستها يائسين من حلها.

لقد ظهرت هذه المشكلة فى عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التى مر بها التطور العقلى للإنسان، فكانت فى صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية هى: كيف نوفق بين وجود إله قادر على كل شىء، عالم بكل شىء. من ناحية، وبين حرية الإنسان المسئول أخلاقياً من ناحية أخرى.. وكانت فى المرحلة الثانية من النمو العقلى للإنسان مشكلة مينافيزيقية بصفة خاصة هى: كيف نوفق بين الحرية الأخلاقية، وبين فكرة السببية وعمومية القانون وشموله.. وأصبحت فى العصور الحديثة - بعد أن سلّم العلم بنظرية التطور - أكثر دقة وأكثر عمقاً، أصبحت مشكلة الحياة نفسها: فهل الحياة حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضياً، والتنبؤ بها بدقة، أم أنها حدث جديد فى مجرى التطور.. ويعنى آخر: إذا ما حصرنا المشكلة فى نطاق أضيق - وهو نطاق الإنسان الفرد الذى يهمنا الآن - فإن المشكلة تصبح على

النحو التالي: هل سلوك الإنسان في لحظة ما مثل «ل» ليس إلا نتيجة ضرورية للظروف الموجودة في لحظة «ل١»، أم أن هناك احتمالاً آخر هو أن يكون السلوك الحاضر - رغم اعتماده على الماضي - حدثاً جديداً لا يمكن حسابه...؟

أن المراحل العقلية التي مر بها ذهني أثناء كتابة هذا البحث لا تخلو من مغزى، فقد حاولت بادئ ذي بدء أن أدرس هذه المشكلة متجنباً الأحكام المبسرة قدر استطاعتي: وغمزني شعور قوى بتأييد وجهة النظر التي تقول أن أفعال الإنسان كغيره من الكائنات في هذا الكون ليس إلا حصيلة لعوامل معينة لو عرفها أحد الرياضيين من أتباع «لابلاس Laplace».. لا يمكن له أن يتنبأ بسلوكه في دقة تامة. لكنني كلما أمنت التفكير في هذا الموضوع ازداد ميلى إلى الأخذ بوجهة النظر المضادة. وأخيراً انتهيتُ إلى نتيجة اقتنعت بها جداً وهى: أن الإنسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، لكنه حر بحرية منظمة تنظيمياً سببياً، فالفعل الإرادى معلول وهو حر فى آن معا، وهذا ما أسميه «بالجبر الذاتى»، فالفعل الحاضر لاي فرد معلول لماضى هذا الفرد، لكن الماضى نفسه من صنعه، ولهذا فأن الماضى هو العامل الضرورى باستمرار، لكنه ليس علة كافية للفعل الإرادى الذى يحدث فى الحاضر. وبمعنى آخر: الفعل فى اللحظة الحاضرة عبارة عن ناتج محتمل - لا ضرورى - للماضى، فالحاضر لا يمكن التفكير فيه بدون الماضى، لكن الماضى يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة تصور الفعل الحاضر.

والواقع أننا لو عرفنا بعض المصطلحات تعريفاً دقيقاً لقضينا على كثير من المجادلات التي لا لزوم لها. وأنا حين أذهب إلى أن الإنسان حر فى أفعاله الإرادية يجب على أولاً وقبل كل شيء أن أحدد تحديداً دقيقاً بقدر المستطاع ما أعنيه بكلمتى «حر»، و«إرادة». ومثل هذا التحديد ضرورى كذلك لمعنى كلمة «النفس» أو «الذات» إذا ما زعمنا أن الإنسان معجبر ذاتياً أعنى معجبر عن طريق «نفسه». ولقد ذكرت فى هذا البحث تفسيري الخاص لكلمة «النفس» أو «الذات»، وهو تفسير إذا ما قبله القارئ فأن بقية البحث ستكون نتيجة مترتبة عليه. إذ لو صحَّ وكان معنى

«النفس» هو: الفرد في حالة انتباه إلى شيء ما، فأن الوقائع السيكولوجية سوف ترد في هذه الحالة إلى اختلافات في موضوع الانتباه وإلى تنوع مثل هذا الموضوع. وسوف تكون الإرادة بناء على ذلك حالة خاصة من الانتباه أو مثلاً جزئياً للانتباه يتميز موضوعه بسمات خاصة. ثم يبقى علينا بعد ذلك أن نوضح كيف أن الإنسان في حالة الانتباه يكون إيجابياً فعلاً أعني أنه يكون مبتدئاً لا منتهياً، وبهذا تكون وجهة النظر كلها قد اكتملت.

إننى كلما تذكرت التغير الهائل الذى طرأ على ذهنى أثناء كتابة هذا البحث لا يسعنى إلا أن أشعر بعميق الأثر للأستاذ «ه.ف. هاليت H.F. Hallett» بكلية الملك بجامعة لندن، فأنا مدين له بدين لا يقدر أشعر به كلما حاولت تقدير مساعداته القيمة وإرشاداته السديدة. وإنى لأعلم علم اليقين مقدار التحول الذى طرأ على اتجاهى العقلى، ذلك لأن أثره علىّ قد جاوز النطاق الضيق لهذا البحث فأدى إلى تحول فى طريقة تفكيرى أياما كان موضوع هذا التفكير.

ولو أن القارئ وجد فى هذا الكتاب قدراً من الدقة فى استخدام الكلمات، أو درجة من التحليل الذى يجعل الأفكار التى نحللها تبدو واضحة - فأن ذلك كله يرجع إلى شروحه الهادية، وهى شروح لو كان فى استطاعتى أن أسير على هديها بدقة أكثر مما فعلت لجاء بحثى من هذه الزاوية - يقينا - خيراً مما هو الآن.

ز.ن.م

الفصل الأول

النفس

الفصل الأول

«النفس»

(١) تعريف النفس ضرورى للنظرية التى تقول أن الإنسان مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق نفسه. (٢) يمكن أن تنقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين: نظريات «مركزية» ونظريات «لا مركزية» - «هيوم» و«واطسن» كممثلين للنظريات الأخيرة. (٣) نظرية هيوم التى تقول أن النفس حزمة من الإدراكات الحسية. (٤ - ١٣) نقد نظرية هيوم. (٤) هيوم يستخدم فكرة العقل ومع ذلك ينكر وجوده. (٥) نظرية هيوم لا تفسر إدراك الأشياء التى رتب فى نظام معين. (٦) وهى أيضاً لا تفسر الحكم. (٧) وهى تفشل فى تفسير كيفية إدراك إحساسين يوجدان معا حين يعرف الشخص المدرك أنهما أثنان. (٨) نحن لا ننتبه إلى جميع الانطباعات التى تطبع حواسنا. (٩) الانطباع وحده لا يستطيع أن يشير إلى واقع يجاوزه. (١٠) نظرية هيوم ليست مقنعة حين نقول أن الفكرة الكلية هى فكرة جزئية تمثل أفكار أخرى. (١١) هذه النظرية تجعل الاستدلال مستحيلاً. (١٢) لن يكون هناك هوية. (١٣) منهج الاستبطان ليس هو المنهج الصحيح لاكتشاف وجود النفس - المنهج الصحيح لهذا الغرض هو المنهج الجليلى. (١٤) النظرية السلوكية. (١٥ - ١٧) نقد السلوكيين. (١٥) التفرقة بين السبب الداخلى والسبب الخارجى. (١٦) صيغة (م - س) لا تكفى. الصيغة تتحول إلى (م - ك - س). ولكنها لا تزال غير مقنعة. يجب أن تتحول إلى (ك. م. س). (١٧) منهج الملاحظة الخارجية لا يصلح لاكتشاف النفس. (١٨) النظريات المركزية تنقسم قسمين: (أ) النظريات التى ترى أن المركز عبارة عن نفس تقوم بعملية التوحيد. (ب) والنظريات التى ترى أن المركز جانب معين من محتويات خبرة الفرد نفسها. (١٩) وجهة النظر الأخيرة. (٢٠ -

(٢١) نقد هذه الوجهة من النظر: (٢٠) لا يمكن أن نرسم خطاً فاصلاً بين ذلك الجانب من الخبرة الذى تعتبره هذه النظرية مركزاً أو محوراً وبين الجوانب الأخرى التى نعتبرها هامشاً لهذا المحور. (٢١) هذه الوجهة من النظر لا تستطيع أن تفسر تكوين التصورات أو إصدار الأحكام، أو القيام بالاستدلال. (٢٢) النظرية التى ترى أن المركز نفس موحدة تعود بدورها فتتقسم قسمين: (أ) النظرية التى تقول أن النفس موجود بسيط مستقل عن الجسم. (ب) النظرية التى تقول أن النفس هى مبدأ الوحدة. (٢٣) عرض النظرية القائلة بأن النفس كائن بسيط ونقلها. (٢٤) النفس هى مبدأ موحدة، أنها الفعل المتضمن فى الانتباه. لا يمكن تصور الانتباه بغير موضوع، النفس هى ثنائية الانتباه والموضوع الذى تنتبه إليه. (٢٥) الوضع الصحيح للجسم فى حالة الانتباه هو جزء من عملية الانتباه، لكن لا هو سبب الانتباه ولا نتيجه. (٢٦) ليس الانتباه ملكة يمكن أحياناً أن تتعطل، الانتباه مستمر حتى أثناء النوم. (٢٧) الانتباه بوصفه فعلاً فهو واحد باستمرار، أما التغير فهو بطراً على موضوع الانتباه وحده. (٢٨) جميع الوقائع السيكلوجية يمكن ردها إلى مقولة واحدة بعينها هى مقولة الفعل مع تنوع فى موضوعات هذا الفعل. (٢٩) لا يوجد شيء اسمه «الانتباه». (٣٠) تصنيف الانتباه إلى انتباه إرادى وانتباه لا إرادى تصنيف خاطئ. فهو يفترض أسبقية الإرادة على الانتباه، لكن العكس هو الصحيح. (٣١) نفع الكائن الحى هو الذى يحدد اتجاه الانتباه. يجب أن يفهم هذا النفع بمعناه الضيق والواسع معاً. (٣٢) نحن الذين نصنع اطراء الطبيعة نتيجة لما ينتقيه الانتباه. (٣٣) النشاط المتضمن فى عملية الانتباه هو الذى يوحد بين الإحساسات المتعددة فى إدراك واحد، ومن هنا نأتى وحدة الذات، ووحدة الموضوع على السواء. (٣٤) لحظة الانتباه هى الحاضر. وهى تتألف من «ما قبل وما بعد» لكنها لا تتألف من الماضى والمستقبل. (٣٥) التفرقة بين الانتباه المستمر المتصل وأفعال الانتباه. (٣٦) الفرد ككل هو الذى ينتبه. (٣٧) لا يمكن أن نرسم خطاً فاصلاً بين الانتباه وموضوعه. العلاقة بينهما تشبه العلاقة بين العمل فى حالة الأداء

The doing والعمل وقد انتهى The dead . (٣٨) تصور الجسم المتبه يحل مشكلة العلاقة بين العقل والجسم. (٣٩) الانتقاء شرط ضروري للغرضية، والغرضية هي الخاصية المميزة للنفس أو الذاتية.. Selfhood (٤٠) الخصائص العامة التي تميز الإنسان بوصفه موجوداً عاقلاً يفسرها الانتباه كلها. (٤١) العمليات النوعية الخاصة مثل التجريد، والحكم، والاستدلال، تعتمد أساساً على الانتباه. (٤٢) الانتباه يفسر وحدة الذات واستمرارها.

(١) يبدو أنه من الضروري في بحث يذهب فيه صاحبه إلى أن الإنسان مجبر ذاتياً أعني مجبر عن طريق «نفسه» - أن يفسر لنا طبيعة «النفس» بأوضح طريقة ممكنة. ويبدو أن صعوبة مثل هذه المحاولة سوف تظل قائمة طالما أن «الإجابة النهائية أو الكاملة» لتساؤلنا عن المعنى الدقيق الذي ينبغي أن تفهم به النفس: «لن نستطيع بلوغها إلى أن يأتى ذلك اليوم الذى تحمل فيه جميع المشكلات النظرية»^(١). غير أن القول بأنى مجبر ذاتياً أو مجبر عن طريق «نفسى» لن يكون له قيمة كبيرة ما لم يكن لدى فكرة واضحة - كبرت أو صغرت - عن حقيقة هذه النفس. وإذا كانت الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع لم يقلها أحد بعد، فلا بد لى - مع ذلك - أن أقول ما أفهمه من لفظ جعلت منه أساساً للبحث كله. وسوف يلاحظ القارئ أننى أستخدم خلال الصفحات القادمة كلمات: «النفس» أو «الذات»، و«العقل»، و«الخبرة» بمعنى واحد.

(٢) يمكن أن نقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين نطلق عليهما على التوالي - فيما يرى برود اسم «النظريات المركزية» و«النظريات اللامركزية». يقول برود: «أعني بالنظرية المركزية تلك النظرية التي تنسب وحدة الذهن Mind إلى موجود جزئى معين - هو المركز - يرتبط بعلاقة لا تماثلية مشتركة مع جميع الحوادث الذهنية mental events^(٢) التي يمكن أن يشال

(١) جون لايرد. J. Laird: «مشكلات الذات» من التصدير.

(٢) الحوادث الذهنية mental events أكثر عمومية وشمولاً من الحوادث العقلية Intellectual التي تعني العمليات العقلية العليا كالصور والحكم والاستدلال ... الخ أما الحياة النفسية Psychic فهي أعم من الاثنين مما (الذهنية والعقلية) إذ أنها تشمل جميع العوامل التي تكشف عنها الدراسة =

عنها أنها حالات لنهن معين، ولا يرتبط بمثل هذه العلاقة. مع أية حوادث ذهنية لا يمكن أن يقال عنها أنها حالات لهذا النهن. وأعنى بالنظرية اللامركزية تلك النظرية التي تنكر وجود أى مركز معين من هذا القبيل، وتنسب وحدة النهن إلى أن أحداثنا ذهنية معينة ترتبط فيما بينها ارتباطا مباشرة بطرق خاصة ومتميزة، وأن هناك أحداثا ذهنية أخرى لا ترتبط بالأحداث السابقة بتلك الطرق الخاصة التي ارتبطت بها الأحداث السابقة بعضها ببعض^(١).

ويبدو أنه من المناسب أن ننتهى أولا من مناقشة النظرية التي ترى أن من الممكن تفسير وحدة النفس أو الذات دون افتراض مركز موحد، ويمكن إن نأخذ «هيوم» و«واطسن» كممثلين نموذجين لصورتين مختلفتين للنظرية «اللامركزية»، استخدام الأول الاستبطان (أو التأمل الباطنى) منهجا للبحث، بينما استخدم الثانى منهج الملاحظة الخارجية للسلوك.

(٣) يرى هيوم أن: «إدراكات العقل البشرى بأسرها تنحل من تلقاء نفسها إلى نوعين متميز أحدهما عن الآخر وهما: «الانطباعات» و«الأفكار» وينحصر الفرق بين هذين النوعين فى درجات القوة والحياة اللتين تطبعان بهما العقل ويلتصمان بهما الطرق إلى فكرنا وشعورنا: فأما الإدراكات التي ترد إلينا بأبلغ القوة والعنف فلنا أن نسميها «بالانطباعات»: وإنى لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا، وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى فى النفس. وأما لفظة «الأفكار» فأعنى بها ما يكون فى التفكير والتدليل العقلى من صور خافتة لتلك الإحساسات والعواطف والانفعالات»^(٢). والانطباعات والأفكار «تشابهان» فى كل شئ آخر، ما عدا درجة القوة «والحياة»^(٣) فالأفكار هي انعكاس للانطباعات، والقاعدة التي

= العلمية ومنها العوامل غير المشعور بها عادة - راجع الدكتور - يوسف مراد «مبادئ علم النفس العام» الطبعة الثانية ص ٤٢ . (المترجم).

(١) شي. د. - برود C.D. Broad : «العقل ومكانه فى الطبيعة» ص ٥٥٨ من الطبعة الأولى.

(٢) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» طبعة سليبي بيغ ص ١ .

(٣) نفس المرجع ص ٢ .

تنطبق بغير استثناء هي أن «كل فكرة بسيطة لها انطباع بسيط يشبهها: وكل انطباع بسيط له فكرة تقابله»^(١). وينتهي هيوم من هذا الربط المستمر بين الإدراكات المتشابهة إلى القول بأن هناك صلة قوية جداً بين الانطباعات والأفكار، وأن وجود أحدهما له أثر قوى على وجود الآخر. ومثل هذا الترابط المستمر. لا يمكن أبداً أن ينشأ بمحض الصدفة، لكنه يبرهن بوضوح على اعتماد الانطباعات على الأفكار، وعلى اعتماد الأفكار على الانطباعات. وإذا أردت أن أعرف في أي جانب يقع هذا الانطباع، فما على إلا أن أتدبر النظام الذي تظهر فيه الانطباعات لأول مرة: وسوف أجد بالخبرة المستمرة، أن الانطباعات البسيطة يكون لها باستمرار الأسبقية على أفكارنا المقابلة لها، لكنها لا تظهر مطلقاً في نظام مضاد.. والاتصال الدائم بين إدراكاتنا المتشابهة يبرهان مقنع على أن الواحد منهما علة للآخر، وأسبقية الانطباعات دليل مقنع أيضاً على أن انطباعاتنا علة لأفكارنا لا على أن أفكارنا هي سبب انطباعاتنا^(٢).

. ومعيار صواب فكرة من الأفكار هو - تبعاً لنظرية هيوم - إمكان تعقبها إلى الانطباع أو الانطباعات التي نشأت - ويقول هيوم تطبيقاً لهذا المقياس على فكرة النفس الموحدة، أنه لا وجود لمثل هذه الفكرة: «وإلا فمن أي انطباع حسى أمكن لهذه الفكرة أن تنحى؟... ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائماً لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها، لأن المفروض في النفس أن يكون وجودها قائماً على هذا النحو، ولكن ليس هناك انطباع واحد منصف بالدوام وعدم التغير، فالألم واللذة، الجمر والسرور، والعواطف والإحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة، وإذاً فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها، وبالتالي فليس هناك فكرة كهذه»^(٣).

(١) نفس المرجع ص ٣.

(٢) نفس المرجع ص ٤ - ٥.

(٣) نفس المرجع ص ٢٥١ - ٢٥٢.

وهكذا نجد أن منهج الاستيطان الذي استخلمه هيوم لم يساعده في الكشف عن النفس الموحدة التي ترد إليها الإدراكات الجزئية المختلفة: «.. إننى إذا ما أوغلت داخلًا إلى صميم ما أسميه «نفسى» وجدتني دائما أعثر على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك،.. لكننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ «نفسى» فى أى وقت بغير إدراك ما، كما أنى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا ذلك الإدراك..»^(١).

وهكذا انحلت النفس التي استبطنها هيوم إلى مجموعة من الانطباعات والأفكار التي يرتبط بعضها ببعض بطريقة خاصة، ويستدهى بعضها بعضا وفقا لقوانين معينة. وما العقل «إلا حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضا فى سرعة هائلة لا يمكن تصورها، وهى فى حركة وتدفق لا ينقطعان.. فالعقل أشبه ما يكون بالمسرح تتعاقب عليه الإدراكات المختلفة الكثيرة تعاقبا سريعا واحدا فى أثر واحد، وهى لا تفتأ فى مرورها هذا السريع يختلط بعضها ببعض لتتكون منها تركيبات لا نهاية لاختلافها ولا حد لصنوفها وأوضاعها، حتى لنستطيع أن نجزم بأن «النفس» لا تكون نفسا واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من زمن، كلا ولا هى تؤلف «هوية» واحدة تجمع العناصر المختلفة.. على أن تشبيها العقل بالمسرح لا ينبغى أن يضللنا، إذ ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية، دون أن يكون لهذه الإدراكات مكان معين لظهورها»^(٢).

(٤) يمكن أن تثار ضد هذه النظرية اعتراضات كثيرة، فهى لا يمكن أن تكون مقنعة فلقد أباح هيوم لنفسه أن يستخدم فكرة العقل بوصفه كائنا له وجود مستقل رغم أنه ينكر عليه هذه الصفة. فهو يقول أن الانطباعات والأفكار: «يطبعان العقل» ويلتصان الطريق إلى فكرنا أو شعورنا». وهو كذلك يتحدث عن الانطباعات كما تظهر «فى النفس». حقا أن فكرة العقل بوصفه صفحة بيضاء Tabula Rasa قد تكون مسئولة عن الفصل بين الذات ومحتواها النفسى وهو انفصال قد يؤدى إلى

(١) نفس المرجع ص ٢٥٢.

(٢) نفس المرجع ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

تجاهل الذات تماماً وإدراك الحالات الذهنية بوصفها الجانب الوحيد المقبول. لكن الصفحة البيضاء نفسها لا يمكن أن تكون أكثر من تجريد، إذ في اللحظة التي تبدأ فيها الحياة الشعورية الواعية فإن هذه الصفحة لا يمكن أن تظل بعد ذلك بيضاء ومن هنا كان الإحساس مستحيلًا بدون الذات الواعية، لكن العكس صحيح أيضاً، أعني أن الذات الواعية بدون الخبرة لا وجود لها، والحق أن استخدام كلمة «الصفحة» ذاتها لوصف العقل هو استخدام مضلل، حتى ولو سلمنا بأن هذه «الصفحة» لا يمكن أن تكون «بيضاء» على الإطلاق. وسوف نفهم العقل في هذا البحث - كما سنوضح بعد قليل - على أنه الفرد متبها إلى شيء ما، أعني أنه الكائن الحي كما يعمل بطريقة معينة.

(٥) لا يمكن أن تكون الانطباعات والأفكار هي كل ما هنالك فافرض مثلاً أنني تلقيت انطباعاً عن عدد من الحصى مرتبة بنظام معين، فكيف يكون في استطاعتي أن أدرك ترتيبها في هذا النظام لو كان الانطباع (مضافاً إليه انعكاسه الفكري) هما كل ما عندي...؟ أن فكرة الترتيب في نظام معين ليست - يقينا - جزءاً من الإحساس بما هو كذلك. وقد يعترض معترض فيقول: أن المعطى الحسى نفسه له شيء من النظام الداخلى، وهذا صحيح، لكن القول بأن هذا المعطى الحسى المعين له لون من النظام الداخلى شيء، وإدراك هذا النظام بما هو كذلك شيء آخر مختلف عنه أتم الاختلاف. ويكفى للبرهنة على ذلك أن نقول: أنه ليس من الضروري لكل شخص خبر هذا المعطى الحسى أن يدرك مثل هذا النظام، لأن إدراك ترتيب حبات الحصى في نظام معين يحتاج إلى مقارنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض، وعملية المقارنة هذه تحتاج إلى شيء آخر فوق الأشياء التي نقارن بينهما أو أعلى منها. والواقع أننا حين نقول أن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فأنا في هذه الحالة لا نكون «نصورا» وإنما نصدر حكماً، وإصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة إلى فاعل.

(٦) في استطاعتنا أن نتصور الانطباعات والأفكار وهي تتشكل في قضايا،

لكن من الصعب أن نتصور كيف يمكن إصدار حكم على هذه القضايا بدون فعلى الإثبات والنفي. ومثل هذه الأفعال - كما أشرنا الآن توا - تفترض بالضرورة وجود فاعل. وبأى معنى شئت أن تفهم به الحكم فأنت مضطر لافتراض وجود شخص هو الذى أصدر مثل هذا الحكم بحيث يقبل - أو يرفض، أو يعلق - الحكم على القضية المطروحة أمامه. صحيح أن هيوم كان حذرا فاحتاط لنفسه من مثل هذا النقد فذهب إلى أن الحكم نوع من الإدراك^(١). فالحكم الإيجابى عنده: «ليس إلا تصورا قويا سريعا لفكرة ما، كما لو كنت تقترب إلى حد ما من انطباع مباشر»^(٢). لكن الحكم لا يمكن أن يكون مجرد القوة والحيوية لفكرة ما أو لعدة أفكار. لأن مثل هذه الأفكار ليست إلا أحداثاً نفسية، أعنى مجرد مضمون فكري، فى حين أن الحكم: «فعل يشير مضمونه الفكرى إلى واقع يقع وراء هذا الفعل»^(٣). ولو كان كل انطباع عبارة عن فكرة - وكل ما عندنا عبارة عن فكرة - بالفما ما بلغت حيويتها - فأنا لن نستطيع أن ننفى أو أن نثبت شيئا^(٤). وإذا كان الحكم مستحيلاً بغير فاعل يجاوز المضمون الفكرى فسوف تصبح المعرفة بدورها مستحيلة، ذلك لأن القضايا وحدها لا تكون معرفة، لكنها تصبح معرفة حين تثبتها أو نفيها، أو بمعنى آخر حين نصدر عليها أحكاما^(٥).

(٧) وفضلاً عن ذلك فلو كنا لا نملك سوى الانطباعات والأفكار وحدها، فمن أين نعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معا إذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة. ؟ افترض - مثلاً - أنني أنظر إلى إحدى الصور وأستمع إلى أنغام الموسيقى فى آن معا، فلو أنني كنتُ على وعى بأنهما إحساسان مختلفان، فأن هذا الوعى نفسه دليل على

(١) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٤٥٦ .

(٢) نفس المرجع: حاشية ص ٩٧ .

(٣) ف. هـ. برادلي: «أصول المنطق» ص ١٨ من الطبعة الأولى.

(٤) نفس المرجع ص ١٥ .

(٥) المقصود بالقضايا هنا الأفكار المعروضة للحكم فلو قلت قضية مثل «الأرض تدور» فأنها لا تكون معرفة أعنى جزءاً من علم الجغرافيا إلا بعد الحكم عليها أى بعد أن تقول أن هذه القضية صادقة (المترجم).

وجود شيء آخر غير الاحساسين هو الذى مكتنى من أن أعرف أنهما احساسان
اثنان وليس احساسا واحدا.

(٨) من الواضح أننا لا ننتبه إلى جميع الانطباعات التى تطبع الحواس فى لحظة
معينة، لأن انتباهنا يتقيد منها انطبعا معينا. - فأننا - مثلا - لم أكن أدرك الانطباع
الحسى لما أرتديه من ثياب إلى أن وجهت انتباهى إليه الآن فقط، مع أن هذا الانطباع
كان موجودا طوال الوقت، لكنى لكى أعيه كنت فى حاجة إلى توجيه انتباهى إليه.
ومنذ دخلت قاعة المكتبة واتخذت فيها مجلسى وساعتها لا تنقطع عن الدق الرتيب
الحافت المتتالى بشكل منتظم ومطرد. لكنى لم أكن أسمع هذه الدقات الخافتة لأنى
لم أكن قد انتهيت إليها، على الرغم من أن الموجات الصوتية التى تحدثها هذه
الدقات لم تفك عن طرق طبلة أذنى. والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: من ذا
الذى يختار هذا المعطى الحسى أو ذاك - دون بقية المعطيات - ليكون موضوعا
للانتباه..؟ لا يمكن أن تكون الاحساسات بما هى كذلك هى التى اختارت نفسها
بنفسها، بل لابد أن يكون هناك شيء غيرها هو الذى قام بهذا الاختيار.

(٩) إذا كانت الانطباعات والأفكار هى وحدها ما تتضمنه عقولنا فسوف يكون
مستحيلا عليها أن تعنى شيئا، أى أنها ستفقد قيمتها بوصفها رمزا يشير إلى شيء
آخر غير وجودها ومضمونها، فنحن حين يكون لدينا انطباع أو فكرة، ندرك ما هى
that it is وماذا تعنى - what it is^(١) لكن الانطباع بذاته أو الفكرة وحدها لا يمكن
أن تدلنا على ما تمثله فى العالم الواقعى. وبعبارة أخرى الانطباع بذاته أو الفكرة
وحدها لا تعنى شيئا فهى ليست سوى إشارة أو رمز، ولا بد أن يكون هناك فاعل
يجاوز هذه الإشارة ويعلو عليها هو الذى يفسر لنا ما ترمز إليه. وفضلا عن ذلك فقد
يكون لدينا انطباعان متشابهان أتم ما يكون التشابه، ويكون لهما - مع ذلك - معيان

(١) هاتان الكلمتان «What» و«That» اصطلاحان استعمالهما الفيلسوف الإنجليزي ف. ه. برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤). وهو يعنى بالمصطلح الأول الجانب الواقعى، وبالمصطلح الثانى الجانب
الفكرى. وهو ينظر إلى الحكم على أنه إيضاح لـ «هذا» بوصفه موضوعا عن طريق «ماذا» بوصفه
محمولا (المترجم).

أو أكثر مختلفان أتم الاختلاف. انظر مثلاً إلى الرمز الرقمى ٢٣ أنه قد يعنى «ثلاثة وعشرين»، أو قد يعنى «خمسة» إذا كنت أقصد جمع العددين، وقد يعنى «سته» إذا كنت أقصد ضربهما. ومع ذلك فالانطباع واحد فى جميع هذه الحالات: ألا يدل ذلك على وجود شيء فيما وراء الاحساس هو الذى يضى على المعنى فى كل حالة من الحالات...؟

(١٠) يرى هيوم فى تفسيره لفكرة «الكلية» - مساي را باركلى - أن «جميع الأفكار الكلية أن هى إلا أفكار جزئية رُبطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى، ويجعلها تستثير - إذا ما لزم الأمر - أفراداً أخرى شبيهة بها...»^(١) وهو كذلك: «أن كل شيء فى الطبيعة فرد متميز بفرديته، فمن السخف أن نفترض وجود مثلث فى الطبيعة دون أن تكون لأضلاعه وزواياه مقادير معلومة معينة بالنسبة بعضها إلى بعض، وإذا كان مثل هذا الافتراض سخفاً فى دنيا الأشياء والواقع، فسخف بالتالى أن تقول ذلك عن «فكرة» المثلث...»^(٢). وأقل ما يمكن أن يقال ضد هذه النظرية التى ترى أن الفكرة الكلية لابد أن تكون فى ذاتها فكرة جزئية اختبرت لتكون ممثلة لساثر الأفراد - أن نسأل السؤال الآتى: ترى من أين جاءت فكرة «التمثيل» هذه...؟ إننا إذا ما استخدمنا مقياس هيوم نفسه للزم أن نقول أن هذه الفكرة لم تستمد من انطباع حسى يقابلها ومن ثم فلا وجود لها. ومن ناحية أخرى - مكررين ما سبق أن ذكرناه - أننا لا نستطيع أن نعرف أن موضوعات معينة متشابهة، أو أنه يمكن أن يمثلها فرد جزئى من بينها - اللهم إلا إذا ما قارنا بعضها ببعض، لكن المقارنة - كما سبق أن رأينا - تحتاج إلى شيء آخر - يجاوز الأشياء التى نقارن بينها.

(١١) لو صحت نظرية هيوم فسوف يصبح الاستدلال مستحيلاً: «كل استدلال يتألف من عنصرين. فهو أولاً عملية Process، وهو ثانياً نتيجة Result. والعملية هى إجراء نقيم به تركيباً معيناً، وهى تتناول معطياتها ويعملية بناء فكرى تؤلف بينهما فى كل واحد. وأما النتيجة فهى إدراك علاقة جديدة داخل هذه الوحدة unity»^(٣).

(١) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» نشرة سلبى بيچ ص ١٧ .

(٢) نفس المرجع ص ١٩ .

(٣) ف. هـ. برادلى: «أصول المنطق» ص ٢٣٥ من الطبعة الأولى.

ولكى نركب مقدمتين أو أكثر فى كل واحد فلا بد أن تكون هناك نقاط اتصال والتقاء أو علاقة بين هذه المقدمات، أعنى أن أطراف هذه Terminal المقدمات التى علينا أن نركب بينها فى كل واحد لابد أن تكون نقاطا واحدة. وهكذا نجد أنه فى حالة (أ - ب) و (ب - ج) يتحد فيهما حد واحد هو (ب) بحيث يكون مشتركا بينهما، ولهذا ترانا نربط بينهما على النحو التالى (أ - ب - ج) : وإذا ما حولنا مقدماتنا إلى كل واحد بهذا الشكل أمكن لنا أن ننتهى إلى النتيجة بمجرد اختبار المقدمات وحدها. فلو كانت (أ - ب - ج - د) صادقة من حيث مطابقتها للواقع فأننا فى هذه الحالة نستطيع أن نجد فى (أ - ج) أو (أ - د) أو أيضاً (ب - د) علاقات لم نكن نعرفها من قبل .. اننا فى البداية نقوم بعمل معين فى معطياتنا وهذا العمل هو البناء أو التركيب، ثم بعد ذلك عن طريق الاختبار نكتشف ونتقى علاقة جديدة، وهذا الحدس هو النتيجة^(١) وإذا أردنا أن نضرب مثلاً على ذلك قلنا: «لو أن هناك ثلاثة أوتار هى أ، ب، ج، ضربت فى وقت واحد، واستمعنا إليها فوجدنا أنها جميعاً تحدث نغمة واحدة، فأن من الصعب أن نستدل من ذلك أن كلا منها كانت نساير الأخرى فى نغمتها. لكن اضرب أولاً الوتر أ و ب ثم اضرب ثانياً ب و ج، فأنه فى استطاعتى فى هذه الحالة، إذا لم يكن هناك اختلاف فى النغمة بين أ و ب، وإذا لم يكن ثمة اختلاف بين ب و ج - أقول فى استطاعتى فى هذه الحالة أن أنتهى إلى تكوين مجموعة مثالية فى تناسقها هى أ، ب، ج مؤلفة ومتحدة تماماً عن طريق التشابه فى نغمة واحدة. وهذه المجموعة عبارة عن مركب ذهنى وإذا كان ثمة إدراك تحليلى أكثر من ذلك فأنه يضيف فى هذه الحالة أن أ و ج مؤلفتان فى نغمة واحدة»^(٢). وتبدو وجهة نظر «برادلى» هذه متفقة مع وجهة نظر هيوم، فلقد ذهب هيوم إلى أن «جميع أنواع الاستدلال العقلى لا تعتمد إلا على شيء واحد هو المقارنة، واكتشاف تلك العلاقات .. التى قد تكون قائمة بين شيئين أو أكثر. ويمكن أن نقوم بمثل هذه

(١) نفس المرجع ص ٢٣٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٣٨ .

المقارنة: أما حين تكون هذه الأشياء كلها ماثلة للحواس في وقت واحد، وإما حين لا يكون شيء منها ماثلاً أمام الحواس، أو حين يكون شيء واحد فقط هو الذى يمثل أمامها وحين تكون الأشياء ماثلة بعلاقتها أمام الحواس نسمى ذلك إدراكاً أكثر مما نسميه استدلالاً عقلياً...»^(١).

وإذا كان كل استدلال يعتمد على حدس لعلاقات جديدة بين الأشياء، علاقات لم تكن نعرفها من قبل، علاقات لم تكن ماثلة لحواسنا أبداً، وبالتالي لم تكن قط جزءاً من أى انطباع - إذا كان الاستدلال على هذا النحو فسوف يصبح مستحيلاً إذا ما حصرنا أنفسنا فى نطاق الانطباعات وانعكاساتها الفكرية وحدها.

(١٢) أن أية نظرية عن العقل لن تكون كافية - يقينا - ما لم تفسر تفسيراً مقنعاً وحدة هذا العقل واتصاله حتى ولو لم نستطع البلوغ بهذه الوحدة أو هذا الاتصال إلى درجة الكمال. ومعنى ذلك أن ترابط العقل الأفقى والرأسى^(٢)، لابد أن يوضع موضع الاعتبار وأن يدرس دراسة جادة.

لقد كان هيوم واضحاً كل الوضوح فى نظريته إلى الهوية الشخصية، فليس ثمة انطباع عن «النفس» يمكن أن تنشأ عنه فكرة الهوية البسيطة المتحددة مع نفسها، ونحن لا نكون على وعى تام إلا بالإدراك الجزئى فحسب. ومن ثم كان الإنسان حزمة أو مجموعة من الإدراكات الحسية المختلفة التى تعقب الواحدة منها الأخرى فى تدفق مستمر وحركة دائبة. وخيالنا هو الذى يجعلنا نخطئ فنظن أن تعاقب الموضوعات المترابطة هو ذات فى هوية مع نفسها.

(١) هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٧٣.

(٢) المقصود هو أن نفس كيف يمكن أن تكون الوحدة والاتصال ممكنة ذلك لأن الشخص واحد بمعنىين: فهو واحد فى كل لحظة على حدة من لحظات حياته، ثم هو واحد كذلك رغم تسلسل لحظات الزمن. وواحدية فى اللحظة الحاضرة هى ما نسميه بالترابط الرأسى للعقل أو الوعى (إذ رغم تعدد جوانب هذه اللحظة الحاضرة هى ما نسميه بالترابط الرأسى للعقل أو الوعى، وإذ رغم تعدد جوانب هذه اللحظة فهى لحظة فى خبرة شخص واحد... وواحدية فى التسلسل الزمنى هى ما نسميه بالترابط الأفقى ذلك لأنه رغم خيرات الماضى والحاضر فهو شخص واحد أيضاً. (لترجم).

ونظرية هيوم - كغيرها من النظريات اللامركزية - تفهم وحدة العقل على أنها وحدة نسق أو نظام لا وحدة نواة، فهناك مجموعة من العلاقات ذات خصائص معينة تقع بين الحوادث الذهنية من جهة، وبين الشرائح المتتابعة لتاريخ الفرد من جهة أخرى، وهذا هو ما يشكل الوحدة المستعرضة والوحدة الطولية للنفس أو الذات - على التوالي فإذا ما أخذنا قطاعا عرضيا في مجرى الشعور عند الفرد وجدنا أن الحوادث الذهنية المختلفة التي توجد معا في لحظة معينة من لحظات الخبرة - ترتبط فيما بينها ارتباطا خاصا حتى أنها تكون لنفسها وحدة ذات خصائص معينة متميزة. ولو أنني من ناحية أخرى فحصت كل تسلسل للقطاعات العرضية التي تشكل تاريخي الماضي، لوجدت أنها يرتبط بعضها ببعض بطريقة متشابهة لدرجة أن نسق العلاقات الفريد لا بد أن يطبع الفرد بطابعه.

وإذا كان هذا التفسير لوجهة نظر هيوم سليما، فلا بد أن ننظر إلى الضمائر الشخصية على أنها تشير إلى مجموعة خاصة من العلاقات لا إلى مراكز لهوية ذاتية، لكن الضمائر الشخصية في هذه الحالة مثل: أنا، وأنت، وملكي ... الخ، الخ، سوف تفقد كل معنى لها. صحيح أن البرهان الذي يعتمد على الضمائر الشخصية ليس برهانا حاسما في إثبات وجود مراكز لهوية ذاتية، وهى المراكز التي نفترض أن هذه الضمائر تشير إليها. وأنا أسلم بذلك. إذ قد يعترض معترض - وله الحق في ذلك - فيقول أننا حين استخدمنا هذه الضمائر لم نكتشف في البداية وجود مركز يوحد بين الحالات الذهنية المختلفة ثم أطلقنا عليه اسما معيناً، لكننا فعلنا العكس، أعنى استخدمنا أولا الاسم لتسهيل عملية الاتصال بين الناس ثم بدأنا بعد ذلك في البحث عن موجود يفترض أن الاسم يشير إليه. وقد يقال من ثم أن الضمائر الشخصية ليست إلا تسمية على غير مسميات misnomers استخدمت على سبيل التيسير لا لأنها ضرورية. ومع ذلك فأنا أشعر أنه من المرجح جدا أن يكون الاستخدام الذي لا مفر منه للضمائر دليلا على وجود ذات لها هوية أيا كان معنى هذه الذات. ولقد قام «ريموند هويلر R. wheeler» بدراسة تجريبية كان هدفها

البحث عما إذا كان من الممكن استبطان مثل هذه الذات. وانتهى إلى أن الأشخاص الذين أجرى عليهم التجربة قد فشلوا - عن طريق استخدام الاستبطان - في اكتشاف أى لون من هذه الذات التي لا تقبل التحليل^(١). غير أن تقارير الأشخاص المفحوصين الذين قاموا بعملية الاستبطان في تجارب «هويلر» صيغت في عبارات مثل: «سألت نفسي» و«حالتى الخاصة» ... الخ، الخ، واستخدام الضمائر الشخصية بصورها المختلفة قد لا يكون بالطبع - كما سبق أن ذكرنا - أكثر من لغة مناسبة أو وسيلة سهلة لا ينبغي أن نستنتج منها أية نتائج فيما يتعلق بوجود ذات أو نفس. لكن يبدو لى أننا ينبغي أن نقول على الأقل أنه طالما أن أولئك الذين ينكرون أنهم خبروا الذات قد مارسوا ميزة استخدام كلمات تعنى بوضوح الاعتراف بوجود الذات، فلا شك أن هناك احتمالا سيظل قائما وهو أنه يمكن أن يكونوا قد خبروا فعلا - بطريقة ما - ذلك الذى يتكروونه من الناحية الشكلية. وبعبارة أوضح: أننا لا نستطيع أن نرفض وجود الذات رفضا قاطعا اللهم إلا إذا كان من الممكن أن نعبر عن أنفسنا تعبيرا تاما لا نستخدم فيه إلا الحوادث الذهنية دون أن نلجأ بعد ذلك إلى استخدام الأشكال المختلفة للضمائر الشخصية. ومن ناحية أخرى فسوف نبين بعد قليل أن الاستبطان ليس هو المنهج السليم الذى يصلح لاكتشاف الذات، ذلك لأن ما نتوقع أن نكشف عنه باستمرار من خلال الاستبطان هو هذه الحالة أو تلك من الحالات الذهنية، أما الكشف عن الذهن نفسه فينبغى ألا نتوقع أبدا أن نصل إليه بهذا المنهج.

(١٣) لقد أعلن هيوم أنه كلما حاول أن يستبطن «نفسه» فإنه «يعثر» باستمرار على حادثة ذهنية معينة بدلا من هذه «النفس»، ومن هنا استنتج أنه ليس لدينا معرفة بشيء اسمه «النفس». لكن القول بأن «النفس» - أو الذهن - لا يمكن أن تخضع للاختبار عن طريق الاستبطان قد يظهرنا - لا على أنه ليس هناك ذهن أو نفس - بل على أن هيوم استخدم منهجا خاطئا حين اختار الاستبطان منهجا لاكتشاف النفس

(١) ن. و. كالكينز N.W.Calkins: «الواقعة والاستدلال في نظرية ريموند هويلر عن الإرادة والنشاط الذاتى». مجلة علم النفس عام ١٩٢١ ص ٣٥٦ وما بعدها.

أو الذهن. ولو أننا فشلنا في استبطان الذهن بما هو كذلك ألا يمكن أن يكون في استطاعتنا مع ذلك أن ندرکه باستخدام المنهج الجدلى...؟ والمنهج الجدلى يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف بحيث ننتهى إلى القول بأننا لا نستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع فى التناقض. وذلك يعنى أن نتناول بالدراسة والفحص بعض المواقف السيكلولوجية لنرى أننا تناقض أنفسنا إذا ما أنكرنا وجود الذهن كشئ يتضمنه هذه المواقف، وفى هذه الحالة نضطر إلى إثبات وجود الذهن.

وإذا ما أخذنا الآن عبارة هيوم وطبقنا عليها هذا المنهج فسوف نجد ما يلى: يقول هيوم «اننى إذا ما توغلْتُ داخلا إلى صميم ما أسميه «نفسى» وجدتنى أعثر دائما على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك.. إننى لا أستطيع أبدا أن أمسك بـ «نفسى» فى أى وقت بغير إدراك ما، كما أنى لا أستطيع أبدا أن أرى شيئا على الاطلاق فيما عدا هذا الإدراك»^(١). لكن قوله بأنه يتوغل داخلا إلى صميم نفسه معناه أنه يتبته إلى نفسه أعنى أنه يتبته إلى الحالة النفسية التى يتصادف وجودها لحظة الفحص، فما الذى يشير إليه هذا الانتباه إن لم يكن يشير إلى الذهن أو العقل...؟ أن وجهة النظر التى يعرضها هذا البحث على نحو ما سنعرف فيما بعد هى أن الذهن Mind عبارة عن ثنائية لا تنفصم بين الانتباه وموضوعه. ومهما قيل فى معارضة هذه النظرية ويأى معنى شئت أن تفهم به «الذهن»، فلا بد من النظر إلى الانتباه على أنه وظيفة هذا الذهن. وعلى ذلك فكلما «توغل» هيوم داخل نفسه فإنه يتبته، ومن ثم فهو يفترض مقدما وجود الذهن.

وسوف نلاحظ أن المنهج الجدلى الذى نقترحه هنا لإدراك الذهن هو نفسه المنهج الذى استخدمه «ديكارت» حين أثبت وجود نفسه بوصفها عملية تفكير. فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه، ووجد أن انكار الذهن لا يعنى سوى إعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على

(١) «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٢٥٢ .

وصى مباشر بالحالة النفسية التي تقوم بفحصها، لكننا بالإدراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف ذهن نستتيح وجوده لأننا نجد أنه من الضروري أن يكون متضمنا فى المواقف السيكلوجية.

ولهذا فنحن لا نستطيع أن نوافق هيوم فيما ذهب إليه من أن الذات لا وجود لها لأن الاستبطان لم يظهر له هذه الذات أو النفس عارية، ذلك لأن الذات. تدرك من خلال الحالات التى تخضع للاستبطان لا من حيث هى حالة بين هذه الحالات، انك لا تستطيع أن تعزل الانتباه لكى تدركه بالاستبطان، إذ لو فعلت ذلك لكنت تعزل الانتباه عن طريق الانتباه - وهو دور.

(١٤) والمدرسة السلوكية لون آخر من ألوان النظريات اللامركزية عن النفس، فقد حصرت هذه المدرسة نفسها فى دراسة أنماط السلوك التى يمكن أن يشاهدها الملاحظ الخارجى، ورفضت الاستبطان منهجا للبحث، معتمدة فى ذلك على التجارب المحكمة التى أجراها «بافلوف» على الفعل المنعكس الشرطى دون أية إشارة إلى ما يسمى بالشعور. وزعم السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير جميع وقائع السلوك التى نلاحظها، وأنه ليس ثمة ما يبرر أن نفترض وقائع السلوك التى نلاحظها، وأنه ليس ثمة ما يبرر أن نفترض وقائع للسلوك البشرى لا يمكن أن نعرفها إلا بطريقة أخرى غير المشاهدة الخارجية، وما دام ذهن من حيث هو ذهن لا يمكن ملاحظته فقد استبعدوه.

وكل سلوك بالغا ما بلغ تعقده - كالمعاملات التى نطلق عليها اسم التفكير مثلا - يمكن عند هذه المدرسة أن يرتد فى نهاية تحليله إلى وحدات من «مثير - استجابة» أو فى صيغتها الرمزية (م - س) وهم يستخدمون هذه الصيغة الرمزية لإظهار اعتماد الحركة على المثير . و «م» ترمز إلى «المثير» و «س» ترمز إلى الاستجابة. وواضح تماما أن هذه الصيغة ناقصة أشد النقصان فهى تفترض أن «م» مثير معين، يعقبه باستمرار «س» أى استجابة معينة بغض النظر عن الكائن الحى الذى يثيره هذا المثير. مع أننا نجد الناس فى حياتهم اليومية يستجيبون استجابات مختلفة لنفس المثير، ويستجيب

الفرد الواحد استجابات مختلفة للمثير الواحد في أوقات مختلفة. خذ مثلاً جماعة المسافرين في عربة يسرون وسط واد صغير: «هذا الوادى بمعنى ما من المعانى واحد بالنسبة لهم جميعاً فهو جزء من يبتهم المشتركة. لكنك ستجدهم يختلفون في استجاباتهم له: فهذا واحد منهم وهو فتان يبدأ في عزل الموضوعات الموجودة أمامه بعضها عن بعض ليرسمها في الوقت الذى يرقب فيه شخص آخر - سماك - سرور كبير برك الصيد التى يكثر فيها السمك، بينما يهتم شخص ثالث - عالم جيولوجيا - بمراقبة منظر الشاطئ الرملى والأماكن المتحجرة، أو يقف متأملاً بعض الكتل الصخرية»^(١).

(١٥) ويحمل بنا هنا أن نفرق بين نوعين من الأسباب: فهناك أسباب داخلية وأسباب خارجية. فإذا كان سبب التغيرات التى تحدث فى موضوع معين يكمن داخل هذا الموضوع نفسه قلنا أن السبب فى هذه الحالة داخلى. أما إذا كانت التغيرات ترجع إلى ظروف خارجية قلنا أن السبب فى هذه الحالة خارجى. فإذا ما وضعت شرارة فوق «بارود» فأحدثت انفجاراً قلنا أن الشرارة فى هذه الحالة هى السبب الخارجى للتغير الذى حدث وهو الانفجار. لكن الشرارة لا يمكن أن تكون هى السبب «كله»، لأننا لا نحصل على هذه النتيجة (أى الانفجار) إذا ما وضعنا الشرارة على الفحم مثلاً. ومعنى ذلك أن تركيب البارود نفسه هو الجانب الآخر من السبب وهو ما نسميه بالسبب الداخلى. وقبل مثل ذلك حين يسلك الكائن الحى بطريقة معينة، فقد ننظر إلى بعض العوامل الخارجية على أنها السبب الخارجى لهذا السلوك، لكن تكوين الكائن الحى نفسه لابد أن يوضع موضع الاعتبار بوصفه السبب الداخلى لهذا السلوك، لأنه قد لا يسلك كائن حى آخر نفس هذا المسلك مع وجود هذه العوامل الخارجية نفسها: يقول جيمس وورد^(٢) فى هذا المعنى: «أن ضوء الغروب الذى يرسل الدجاجة لتبيت فى حظيرتها، يجعل الثعلب يشرع فى التجوال

(١) ج. وورد: «المذهب الطبيعى واللاأدرية» الجزء الأول ص ٢٩٥ (الطبعة الثانية).

(٢) كان جيمس وورد G. Ward استاذاً للفلسفة العقلية والمنطق بجامعة كمبريدج - وهو من أنصار النظرية التى تقول أن الفعل الأساسى للذات هو الانتباه (المترجم).

فى الغاية بعشا عن قريسته، وزئير الأسد الذى يجمع بنات آوى، يشئت الأغنام ويفرنها^(١)، بل أنك لتجد أن الكائن الحى الواحد نفسه يستجيب استجابات مختلفة للمثير الواحد فى بعض الظروف المقبلة، لأن أساس السلوك، وأعنى به التكوين الداخلى للكائن الحى - قد تغير ولم يعد كما كان من قبل.

(١٦) ومن هنا فإن صيغة (م - س) تصبح غير كافية لتفسير وقائع السلوك لأن التكوين العضوى للفاعل لابد أن يدخل جزءا من السبب. ومن ثم فحرف (ك) الذى يمثل الكائن الحى لابد أن يدخل فى الصيغة التى تتحول بناء على ذلك إلى (م - ك - س) أى (مثير - كائن حى - استجابة) وهى تعنى أن الاستجابة يحددها المثير والكائن الحى.

غير أن ترتيب العناصر فى هذه الصيغة لا يزال غير مقنع. ذلك لأن الفرد لا يبقى ساكنا فى انتظار سلبى حتى يأتى المثير ليثيره. لكنه على العكس يتقى من البيئة المحيطة المثير الذى يلائم طبيعته. وهو يجعل من المثيرات التى تحافظ على وجوده موضوعا للاشتهاء والرغبة. ومن المثيرات التى تؤدى هذا الوجود موضوعا للكرهية والنفور أما الموضوعات التى تبقى بعد ذلك، أى الموضوعات المحايدة التى لا تضر ولا تنفع، فهو يقف منها موقف اللامبالاة. والفرد بهذا الانتقاء والاختيار يحدد البيئة الخاصة التى تناسبه. وعلى ذلك فبدلاً من ترتيب الصيغة السابقة (مثير - كائن حى - استجابة) هناك الآن تعديل مقترح بحيث تصبح هذه الصيغة على النحو التالى: (كائن حى - مثير - استجابة)^(٢). فالكائن الحى يمبر عن نفسه من خلال الأشياء الموجودة فى بيته، وهو يتحرك حركة تلقائية يستخدم البيئة فى تحقيق ذاته: فالشئ الذى يقع خارجنا لا يكون فى البداية مصدر سلوكنا لكنه يستدعى ويحدد فحسب الطريقة التى نعبر بها عن أنفسنا بالتفصيل فى أية مناسبة معينة، أى أنه يزودنا بالقنوات التى يجرى خلالها سلوكنا التلقائى.

(١) جيمس وورد: نفس المرجع السابق ص ٢٩٦ .

(٢) ل. ل. ترستون L. L. Thurstone: «مغالطة المثير والاستجابة فى علم النفس» مجلة علم النفس عام ١٩٢٣ - ص ٣٥٤ وما بعدها.

(١٧) لقد أخذ السلوكيون بمنهج البحث المستخدم في العلوم الوضعية - بدعوى أنهم علماء وضعيون - وحصروا أنفسهم بدقة فيما يمكن أن نلاحظه. وبالتالي فإذا زعمت أن هناك «نفسا» هي التي تضيء على أنماط السلوك وحدثها وتجعلها تنتمي إلى شخص له هوية ذاتية، فأنهم سوف يعارضون هذا الزعم على أساس أنه لا يمكن أن يخضع شيء كهذا الذي تزعمه للملاحظة الخارجية. غير أن ما سبق أن قلناه حين تعرضنا بالنقد للمنهج الاستبطاني بوصفه منهجا يستخدم في الكشف عن الذهن يمكن أن نعيده هنا على منهج الملاحظة الخارجية الذي استخدمه السلوكيون. فالقول بأن النفس (أو الذهن والمعنى واحد) لا تخضع للدراسة الموضوعية يظهرنا على أن المنهج الذي نأخذ به في الكشف عن هذه النفس منهج خاطئ أكثر مما يبرهن على عدم وجود النفس. وسوف تكون هناك تساؤلات لا حد لها إذا ما قلنا أن منهجا واحدا بعينه هو الذي ينبغي أن يطبق في جميع أفرع المعرفة بغض النظر عن طبيعة الموضوع الذي ندرسه. ومن المسلم به أننا لا نستطيع أن نجعل العقل أو الذهن بارزا أمام أعيننا للملاحظة الخارجية. لكن لا يزال في استطاعتنا مع ذلك أن ندركه على أنه متضمن بالضرورة في المواقف المختلفة التي ندرسها في سياق البحث العلمي نفسه. ولنضرب لذلك مثلاً نوضح به ما تعنيه حالة علم النفس السلوكي نفسه حين يدرس موقفا من المواقف النفسية:-

أن عالم النفس السلوكي الذي يريد أن يحصر نفسه في أنماط السلوك لا يستطيع أن يفعل ذلك. ما لم يكن قادرا على عزل نمط السلوك الذي يريد دراسته من السياق المحكم للكائن الحي والبيئة. وعزل موضوع الدراسة هذا لا يكون ممكنا إلا إذا وجه انتباهه نحو الجانب المطلوب دراسته. وهو جانب لا يمكن أن ينفصل بالفعل عن الكائن الحي الذي يشمل، والباحث بتعديل انتباهه يستطيع التركيز على شيء واحد في لحظة معينة. أن معطيات البيئة معقدة إلى أقصى درجة، ولهذا فإن العالم لكي يدرس جانبا واحدا أو عنصرا واحدا من هذا التعقيد العيني لا بد له بالضرورة من أن يعزله عن بقية الجوانب أو العناصر. وهذا العزل قد لا يكون ممكنا فعلا إلا في

الفكر وحده. وتلك هي الحال نفسها إذا ما أردنا أن نمزل نمطا من أنماط السلوك عن بقية التفصيلات. ولكي نخلق نوعا من أنواع الخلاء حول نمط من أنماط السلوك بحيث يبدو عاريا تماما من التفصيلات التي تغلفه فأنتك لابد أن تجرد هذا النمط بفضل انتباهك الانتقائي. ومن هنا كان الانتباه موجودا في كل خطوة من الخطوات التي يقوم بها الباحث في بحثه، وهذا يعنى بعبارة أخرى أننا نفترض مقدما وجود ذهن الباحث وانكار وجوده يعنى أننا نناقض أنفسنا.

(١٨) اتضح لنا حتى الآن قصور النظريات اللامركزية، وبقي علينا أن نناقش النظريات المركزية، وهي تنقسم بدورها قسمين (أ) النظرية التي ترى أن النفس موجود جزئى أو نوع من الموناد monad أو «أنا» خالصة أو موجودة بسيط وتجعل منه مركزا (ب) النظرية التي لا نفترض وجود شيء آخر غير محتويات الخبرة، ثم تقتطع من هذا المحتوى شريحة نفترض فيها الدوام وتعتبرها المركز.

(١٩) وترى النظرية الأخيرة - في أكثر صورها اتساقا - أن النفس تتكون من محور داخلى للشعور يعتمد أساسا على ما يسمى «بالحساسية الحشوية» أى مجموعة الاحساسات الغامضة للتركيب الجسمى كله. ويقال لنا أن هذه الكتلة من الشعور البدنى تبقى على الدوام إما بلا تغير على الإطلاق، أو مع تغير طفيف جدا. وتعتمد مثل هذه النظرية فى تفسيرها للوحدة الطولية للفرد على القول بأن قدرا معيناً من تلك النواة الداخلية للشعور، تبقى كما هى بلا تغيير أو قريبا من ذلك. أى أن محور شعورى البدنى فى لحظة ماضية هو نفسه محور شعورى البدنى فى لحظة حاضرة أو لحظة مقبلة. وإذا ما أخذنا قطاعا عرضيا فى هذا الحبل المطرد للشعور البدنى وجدنا أنه على علاقة محددة بالحوادث الذهنية المتنوعة. وهذا ما يكون الوحدة المرضية للفرد. والواقع أن هذه النظرية تقع فى منتصف الطريق بين النظريات التي ترى أن النفس موجود أعلى من الخبرة، وبين النظريات التي تنكر وجود النفس باعتبارها مركزا، فهى من ناحية تسلم بضرورة وجود مركز، لكنها من ناحية أخرى

تعتبر هذا المركز جانبا من محتويات الشعور، وهو بالتالى لا يجاوز هذه المحتويات ولا يعلو عليها.

(٢٠) والآن: هب أننا أردنا أن نحلل خبرة الفرد فى لحظة من اللحظات بحيث نقسمها إلى محور دائم للاحاساسات، وهامش قابل للتغير كما تقول هذه النظرية: فأين يمكن ياترى أن نرسم هذا الخط الفاصل بين المحور والهامش...؟ ما هى هذه النواة التى يقال عنها أن البيئة لا تؤثر فيها قط تأثيرا ملحوظا...؟ ما هى ماهية الذات التى لا يمكن أن تتغير على الاطلاق...! الطفولة، والشيخوخة، والمرض والجنون، انبثاق خصائص جديدة، واندثار خصائص قديمة، أنه لمن العسير حقا أن نضع حدا لتغير الذات وتبدلها.. ويضيع هذا المخلوق فى أوهام: فقدان الذاكرة، تحول المزاج: مشاعر مريضة فى قلب وجوده ذاته - ألا يزال بعد ذلك كله هو الشخص الذى له تلك الذات التى نعرفها...^(١).

أن الأعتراض الذى وجهه هيوم لفكرة النفس بصفة عامة، يبدو أنه يصح اعتراضا حاسما وقاطعا إذا ما وجهه إلى هذه النظرية أحنى نظرية: الكتلة المركزية للشعور بصفة خاصة: «ولا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الفكرة أن تجمىء...؟ ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائما لا يتغير ابان فترة حياتنا كلها، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو، ولكن ليس هناك انطباع واحد منتصف بالدوام وعدم التغير، فالألم واللذة، والحزن والسرور، والعواطف والاحساسات كلها يتبع بعضها بعضا، ويستحيل عليها أبدا أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة. وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها، وبالتالى فليس هنالك فكرة كهذه»^(٢).

(١) ف. ه. برادلى: «الظاهر والحقيقة» ص ٨٠ - ٨١ من الطبعة الثانية.

(٢) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٢٥١ - ٢٥٢.

(٢١) وفضلاً عن ذلك فإن هذه النظرية - فيما يبدو - لا تستطيع تفسير التصورات والأحكام والاستدلالات، لأنه إذا كان التصور عبارة عن فكرة كلية جُرُدت من الأفراد الجزئية، فمن ذا الذى يقوم بمقارنة هذه الأفراد بعضها مع بعض لكي يجرد الكيفيات والخصائص التى يتألف منها التصور...؟ قد يقال أن الكلى هو جزئى يمثل لبقية الجزئيات، لكننا سبق أن رفضنا هذا الزعم فى مناسبة سابقة^(١). ومن ناحية أخرى: مَنْ الذى يصدر الحكم؟ هل محور الشعور هو الذى يثبت، وينفى، ويعلق قضية من القضايا...؟ أضف إلى ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور كيف نستطيع هذه الكتلة من الإحساسات أن تدرك العلاقات الجديدة بين عناصر الخبرة أو كيف يمكن أن تقوم بعملية استدلال. وإذا ما عجزت نظرية من النظريات عن تفسير هذه الجوانب الأساسية عند الإنسان، فأنها لا يمكن أن تكون نظرية مقنعة.

(٢٢) سبق أن استبعدنا النظريات اللامركزية لأنها غير كافية وهى تلك النظريات التى ترد النفس إلى مجموعة من الحالات دون أى مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات.

ورفضنا أيضاً إحدى صور النظرية المركزية - وهى تلك النظرية التى تقبل وجود مركز موحد لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطرودة. ونحن من ثم مضطرون إلى الأخذ بنظرية تسلم بوجود مركز لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانباً من جوانب الخبرة.

ومثل هذا المركز يمكن تصوره بإحدى طريقتين: الأولى أن نتصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لا زمانى، أو روح قائمة فى البدن ومربط به ارتباط الجواد بالعربة! (إذا ما استخدمنا التشبيه الأفلاطونى الجميل). والثانية أن نتصوره على أنه مبدأ لملوحة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن يتفصل عن هذه الخبرة، بحيث يصبح قانون الكائن الحى نفسه، ينظم طرقه فى الإدراك والتفكير والفعل، لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحى.

(١) أثناء مناقشة فكرة هيوم - راجع فيما سبق فقرة رقم ١٠ (المترجم).

(٢٣) أما التصور الأول للنفس أعنى تصورهما على أنها موجود بسيط. فلا شك أنه يمتاز بقدرته على حل مشكلة الهوية الذاتية للفرد، لكنه من ناحية أخرى يورطنا فى مشكلات لا حل لها.

أولاً: سوف نعجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم تفسيراً مقنعاً لأنهما يصبحان كائنين من طبيعتين مختلفتين أتم الاختلاف.

ثانياً: سوف تبدو النفس فى هذه الحالة لا ضرورة لها أو على الأقل بغير نفع واضح: «إذا ما جعلنا هذه الوحدة.. unit..^(١) شيئاً متحركاً فى حركة موازية لحياة الإنسان، أو بالأحرى شيئاً لا يتحرك وإنما يقف حرفياً فى علاقة مع التنوعات التى تتعاقب على حياة الإنسان، فأن ذلك لن يساعدنا كثيراً. وسوف تكون نفس الإنسان فى هذه الحالة زائلة تقريباً كنجمه فى السماء (إن كان له نجم) الذى ينظر إليه من عل دون أن يكثر كثيراً. إذا ما فنى هذا الإنسان»^(٢). ثالثاً: إذا ما افترضنا أن هناك تياراً مستمراً للمجرى خبرة الفرد وعلى طول هذا المجرى توجد وحدة هى التى نسميها بالنفس، فأنا إذا ما أدخلنا بهذه النظرية ننجرف يقيناً إلى إحراج منطقي: «فإذا كان الموناد يملك التنوع كله الذى نجمده عند الفرد أو جانباً معيناً منه، فأن علينا فى هذه الحالة - حتى إذا ما وجدنا فى ذلك هوية الذات - أن نوفق بين هذا التنوع وبساطة الموناد. وإذا كان الموناد من ناحية أخرى يقف معزولاً إما بغير خصائص على الإطلاق، أو بخاصية واحدة منمثلة، فإنه قد يكون شيئاً جميلاً فى حد ذاته، لكن من السخف أن نسميه نفساً»^(٣).

(١) المقصود بالوحدة هنا: الروح أو النفس أو الجوهر الفرد أو الموناد monad كما يوضح من عبارة برادلى التالية. وكلمة الموناد نفسها التى شاعت فى فلسفة لايبنز بصفة خاصة كلمة يونانية معناها الوحدة. وبرادلى هنا يتخذ النظرية الجوهرية Substantial من النفس أو الروح التى ترى أن الروح «جوهر» أو «كيان» أو عنصر له وجود قائم بذاته حال فى البدن وهو من طبيعة مخالفة لهذا البدن، وهى نظرية قريبة من الفهم الشائع عن الروح والمشكلة هنا هى علاقة هذا العنصر بالتنوعات التى لا حد لها فى حياة الإنسان (المترجم).

(٢) ف. هـ برادلى: «الظاهر والحقيقة» ص ٨٦ - ٨٧ من الطبعة الثانية.

(٣) نفس المرجع ص ٨٧.

(٢٤) تبقى نظرية واحدة هي القول بأن النفس الموحدة ليست موجودا بسيطا مستقلا، لكنها فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده في حفظ وجوده. هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة في أية لحظة رغم تعدد المحتويات وتنوعها، أنه الشرط الذي بدونه تصبح الرغبة والنفور، والانتقاء والرفض أمورا مستحيلة. وبدون افتراض من ناحية أخرى لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر. أنه الصورة أعنى الخاصية الأساسية للفاعل السيكونفيقي التي تجعله ينتقى العناصر - مادية كانت أو روحية - التي لا غنى عنها لوجوده. وفي كلمة واحدة: المركز الموحد: هو الفعل المتضمن في عملية الانتباه^(١).

غير أن الانتباه لا يمكن تصوره دون موضوع سواء أكان هذا الموضوع داخليا أم خارجيا. ومن هذه الثنائية: الانتباه إلى شيء ما تتألف نظرنا إلى النفس، فالانتباه هو

(١) يعرف الفرد بأنه الكل المتحد الذي يقوم بعمل رئيسي واحد في وقت معين (انظر فيما بعد الفصل الثاني فقرة رقم ٨ وما بعدها) فهو كل عضوي، ونحن لا نعني بهاتين الكلمتين أنه كائن حي بالمعنى الموضوعي لهذا اللفظ. لكننا نعني بتصوير «الكل العضوي» طريقة في السلوك تعتمد على عناصر أفعال (أي وقوعها في وقت واحد) الأجزاء التي يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التي تؤدي إلى تمركز الكل في عمل رئيسي واحد في وقت معين. وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد إلى أجزاء متحدة الاتجاه في أفعالها ليس إلا دراسة موضوعية، أو هو على أحسن الأحوال دراسة تالية - وإن كانت ذاتية - لموقف لا يمكن مطلقا دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير. لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفعل، والفاعل السيكونفيقي في حالة الفعل ليس شيئا بالنسبة لنفسه سوى فعل، فهو لا يشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهي تعمل، أو حتى بتكوينه العضوي ككل وهو يعمل، مفترضين بالطبع أن العضو الذي نتحدث عنه أو التركيب العضوي كله يعمل بطريقة تامة وكاملة. فالفاعل في نظر نفسه هو مجرد شفافية. ننظر إلى نفسك في حالة الرؤية: نجد أنك لا تكون على وعي بعينك التي هي عضو الرؤية أو الإبصار كلاً ولا تكون على وعي بتكوينك العضوي ككل. فأنت في مثل هذه اللحظة لا تتألف إلا من رؤية شيء ما. وأنت في نظر الملاحظ الخارجي جسم، في حين أنك في نظر نفسك فعل. وسين نشير - في الصفحات القادمة - إلى الذات ونقول أنها الجسم وهو متبني فليكن واضحا أننا نضع في ذهننا التفرقة بين الواقعة كما تلاحظ موضوعيا والواقعة كما يخبرها الفاعل. وطالما أن الواقعة في حالة الخبرة لا يمكن أن تكون إلا كما تخبر أي أنها لا يمكن أن توصف وصفا كافيا في كلمات، فلا بد أن تقنع بوصف الواقعة كما تلاحظ وتحلل موضوعيا.

الجانب الذاتى، وما نته إليه هو الجانب الموضوعى. والنفس هى وحدة «الذات والموضوع» أو هى ثنائية «الصورة والمادة» - والصورة هى فعل الانتباه. والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه. ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلا على الرغم من أنهما يمكن أن يتمايزا. فالفرد المتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، والواحد منهما مستحيل بدون الآخر. وهذان الجانبان - الجانب الذاتى والجانب الموضوعى - لازمان لتكوين الخبرة أيا كان نوعها: منهما تبدأ الخبرة، وبهما معا تستمر، وليس فى استطاعتنا مطلقا أن نحللها ونردهما إلى فرد متبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المتبه. فالجانبان متضامنان وكل منهما يتضمن الآخر، والصفحة البيضاء Tabula Rosa التى تحدث عنها «لوك - Locke» لم تكن أبدا بيضاء فى يوم من الأيام، كلا، ولا كانت صفحة بالمعنى السلبى المتقبل Passive لهذه الكلمة، لكنها كانت باستمرار: يفعل - ينتبه (أى فعل الانتباه).

(٢٥) ويتخذ الجسم فى حالة الانتباه وضعا خاصا أو موقفا معينا إزاء الموضوع الذى ننتبه إليه، وهذا هو السبب فى أن الانتباه يكون فى الغالب مصحوبا بحركات معينة للجسم. لكن هذه الحركات لا هى سبب الانتباه ولا هى نتيجة، وإنما هى جزء منه فهى تعبر عنه تعبيراً مكانياً. فمن المؤلف فى حالة الانتباه أن يميل المرء إلى الأمام، أو أن يدير إذنه تجاه مصدر الصوت، أو أن يرفع جاجبيه أو يخفضها... الخ. وهذه الحركات الجسمية تجعل عملية الاختيار أو الانتقاء ممكنة وهى العملية التى تعتبر الخاصية الجوهرية للانتباه. إذ عن طريق الوضع المناسب للجسم يحدد الفاعل المجال الذى ينتبه إليه وسط البيئة المحيطة به. والانتباه الإيجابى لموضوع معين يصحبه بالضرورة قمع لجميع الجوانب الأخرى. والجانبان - الإيجابى والسلبى للانتباه يسهلها الوضع الصحيح الذى يتخذه الجسم أثناء عملية الانتباه. ومثل هذا الوضع المناسب يعمل كعامل انتقاء، فيفضل النقاط أشياء معينة ويمحو فى نفس الوقت موضوعات أخرى: «أن البحث عن شئ معين يتخذ وضعا يسهل الاستجابة لرؤية هذا الشئ والتعرف عليه. والإصغاء يتخذ وضعا يسهل الاستماع لأصوات معينة.

معينة. ومن ثم فإن الإصغاء بإمعان قد يسد عليك الطريق إلى ملاحظة شيء مفقود يجعلك لا تلاحظ الأصوات التي لابد أن تجذب انتباهك في وقت آخر. وباختصار فإن الاستعداد والتهيؤ لعمل ما هو في نفس الوقت عدم استعداد وعدم تهيؤ بالنسبة لأعمال أخرى»^(١).

(٢٦) الانتباه ليس ملكة بالمعنى الذي ينظر فيه إلى الفرد على أن لديه «قدرة» أو «قوة» أو ملكة الانتباه هي التي تجعله قادرا على الانتباه، بمعنى أنه إذا ما انتبه بالفعل - فإن ذلك يحدث بمساعدة تلك الملكة الموجودة بالقوة، بل أن الذات لا تكون ذاتا إلا لأنها تنتبه فعلا وباستمرار. انظر إلى نفسك في أية لحظة وسوف تجد أن هناك شيئا يشغل انتباهك سواء أكان هذا الشيء احساسا أم فكرة أم شعورا... الخ. وليست هناك لحظة واحدة في حياة الفرد يمكن أن تخلو من الانتباه خلوا تاما، فالجسم الذي لا يتنبه - ولو أدنى انتباه هو جسم لا نفس له. وحتى في حالة النوم وغيرها من الحالات اللاشعورية يكون الفرد متنبها إلى مضمون موضوعي، ولا يهم مدى الضالة التي يكون عليها هذا المضمون. ولو أن حواس النائم كانت موصدة تماما عن العالم الخارجي لكان معنى ذلك أن أكثر الأصوات ضجيجا لن يوقظه. ويجمل بنا هنا أن نلاحظ أن الأم النائمة قد لا تلاحظها حركة المرور الكثيفة التي يعلو ضجيجها خارج نافذة غرفتها، في حين أنه من المرجح جدا أن تلاحظها أقل حركة يحدثها طفلها، وهذا لا يعني فقط أن الانتباه مستمر أثناء النوم، لكنه يعني أيضا أن الانتقاء والاختيار لما هو هام وضروري موجود في مثل هذه الفترة التي يغيب فيها الوعي الكامل.

والواقع أن الإدراك قد يكون من الضالة بدرجة تجعلنا لا نلاحظه، وهذه الإدراكات التي غالبا ما لا نشعر بها هي التي يسميها (ليبتز) بالإدراكات الضئيلة.. petites perceptions. ويوضح لنا ليبتز هذه الإدراكات الضئيلة بصوت البصر الذي نسمعه حين نكون بجوار الشاطئ: «إننا لكي نسمع هذا الصوت كما يحدث

(١) د. س. وودورث R. S. Woodworth : «علم النفس» ص ٣٢ .

لنا عادة، فلا بد لنا من أن نسمع الأجزاء التى يتألف منها الصوت كلها، أعنى أن نسمع الأصوات التى تحدثها كل موجة على حدة، على الرغم من أن كل صوت من هذه الأصوات يبلغ حداً من الضلالة بحيث لا يمكن أن يسمع إلا من خلال التركيبة الجمعية التى تأتلف فيها هذه الأصوات بعضها مع بعض، ومعنى ذلك أننا لا نستطيع فى حالة زمجرة البحر أن نسمع الأصوات لو أننا عزلنا الموجة التى أحدثتها عن غيرها ولا حفظناها بمفردها. ذلك لأن حركة هذه الموجة وحدها لا بد أن تحدث فينا أثراً غاية فى الضلالة ولا بد أن يكون لدينا إدراك لكل صوت من هذه الأصوات بالغاً ما بلغت ضآلته، وإلا لما كان لدينا إدراك لماة ألف من الأمواج، ذلك لأن الأشياء لو تكررت مائة ألف مرة لما أصبح شيئاً^(١).

(٢٧) عملية انتباه إذن عملية مستمرة ومتصلة. والقطاع العرضى للذات فى أية لحظة من اللحظات يتألف من الجانب الذاتى للانتباه والجانب الموضوعى لمجال الانتباه. ومن الواضح أن عملية الانتباه بوصفها فعلاً لفاعل سيكوفيزيقي هى دائماً شىء واحد. وهى هى نفسها، إذ لا توجد اختلافات كمية أو كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه. وقل مثل ذلك فى أى فعل بما هو كذلك، فالرؤية واحدة باستمرار وهى هى، والمرئيات هى التى تختلف وتتنوع. والسمع واحد دائماً والأصوات هى التى تختلف وتتنوع. وتلك هى الحال نفسها مع الانتباه وموضوعه: فالانتباه واحد لكن مجال الانتباه يمكن أن يضيق أو يتسع تبعاً لما يختاره الفرد المنتبه. والانتباه فى اتساع مجاله أو ضيقه لا يغير من طبيعته. فمن الخطأ أن ننسب هذا الاتساع أو الضيق إلى الانتباه ذاته كما تفعل عادة فى حياتنا اليومية. والواقع أنه بسبب اتساع مجال الانتباه أو ضيقه - زيادة امتداده أو زيادة كثافته - لا تكون الذوات المختلفة كلها واحدة فى ثرائها وغناها، كلا ولا يمكن للفرد الواحد أن يكون دائماً واحداً وهو نفسه باستمرار فيما يتعلق بموضوع الانتباه. وقد يعترض معترض على ذلك فيقول: أن الاختلافات فى هذه الحالة سوف ترد كلها إلى الظروف الخارجية، وأن الفرق بين

(١) «علم الموناد The Monadology» - ترجمة روبرت لاتا Robert Latta الطبعة الأولى ص ٣٧١ .

«نفس» و«نفس» أو ذات وذات سوف تستمد من الخارج لا من الداخل، ومن ثم فالظروف الخارجية للمحيطه بالفرد هي التي تجعله على ما هو عليه. غير أن هذا الاعتراض يحرم الانتباه من أخص خصائصه وهو الاختيار والانتقاء. أن النفس أو الذات تتألف مما يختاره الفرد المنتبه من الظروف المحيطه لا من مجموعة العناصر المحيطه التي تشكل نفسها في نمط معين. أن هذه العناصر ليست إلا المادة الخام التي يختار منها كل فرد ويشكل منها ذاته بطريقة مميزة فريدة تجعله في النهاية فردا عينا حقيقيا: «أن الذات الحقيقية هي شيء يصنع ويكتسب ويتجمع يبذل الجهد والتعب وليست شيئا يعطى لنا لكي نستمتع به»^(١).

(٢٨) أن فعل الانتباه يقبع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها، وما يبدو لنا أنه تنوع في الأفعال السيكلوجية ليس في حقيقة الأمر سوى تنوع للجانب الموضوعي، فليس هناك سوى فعل أساسي واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها في أوقات مختلفة: ففي الإدراك الحسي أنتبه إلى موضوعات حسية، وفي الإدراك العقلي أنتبه إلى محتويات عقلية، وحتى الأفعال التي تبدو في ظاهرها مختلفة عن تلك الأفعال اختلافا واسعا مثل أفعال: الإدراك (المعرفة) والنزوع Cognition and Conation يمكن كذلك ردها إلى هذا الفعل الأساسي نفسه: أعني الانتباه، مع رد الاختلافات إلى الموضوعات التي ننتبه إليها نفسها، ويكفي أن نلاحظ أن للمعرفة والنزوع نفس خصائص الفعل الأساسي (الانتباه) مما يبرر لنا القول بأنهما معا يمكن ردهما إلى فعل الانتباه نفسه. «يمكن أن يستغرقنا الفعل ثمنا كما يمكن أن يستغرقنا الإدراك أو التفكير. وكذلك الحركات - ما لم تكن آلية - تعوق الأفكار، والعكس بالعكس، فالأفكار بدورها - ما لم تكن سلسلة من التداعى - تعوق الحركات وتوقفها. أنه من المستحيل عليك أن ترفع حملا ثقيلا وتستمر في عملية التفكير، استحال أن تمنع النظر في النقطة الموجودة على حرف (ف) وتواصل الحركة. أن حالة السكر، والتنويم المغناطيسي، والجنون وكذلك حالة الراحة أو

(١) برنارد بوزانكي B. Bosanquet: «مبدأ الفردية والقيمة» ص ٣٣٨.

الانهك تؤثر في الإدراك العقلي كما تؤثر في هزة الأعصاب سواء بسواء. والسيطرة على الأفكار مع السيطرة على الحركات في وقت واحد تحتاج إلى «جهد». وكما أن هناك Strain ذا خصائص معينة في عملية الإصغاء أو التحديق بإمعان، يقترن به مصاحب عضلي، فهناك بالمثل، جهد متميز بخصائص معينة في عملية التذكر أو اعنات الذهن recollection and intellection ومن المرجح أن يكون لذلك الجهد قرين بدني مساو أساسا للواحد منهما.. وحين ترابط الحركات فأن فعل الانتباه يكون مطلوباً تماماً كما هو مطلوب للربط بين الانطباعات الحسية. وحين ترابط هذه التدايمات ترابطاً وثيقاً فأن عملية فكها تصبح صعبة، وتتساوى صعوبتها في الحالتين معاً»^(١).

(٢٩) ولكن قد يسأل سائل: ألا يقال أننا في بعض الأحيان نكون في حالة «لا انتباه»..؟ لو أن السائل كان يعنى بكلمة «لا انتباه» هذه الغياب الكامل للانتباه فسوف أجيبه في حسم قاطع كلا. ذلك لأن الانتباه موجود باستمرار، وعدم الانتباه إلى شيء بعينه إنما يعنى الانتباه إلى شيء آخر، وفضلاً عن ذلك فأن موضوع الانتباه يجب أن يفهم على أنه يشمل مدى واسعا من الدرجات. ونحن في استخدامنا لكلمة «الانتباه»، وتطبيقها على هذه الدرجات جميعاً نستطيع أن نقول أنها تشبه «درجة الحرارة». فكما أن درجة حرارة شيء من الأشياء قد تكون أقل بكثير من نقطة التجمد (أعنى تحت الصفر بكثير) فكذلك قد تكون درجة الانتباه في بعض الحالات غاية في الضآلة لكن الانتباه مع ذلك موجود، ولو أننا فهمنا الانتباه بهذا المعنى الذي يجعله يشمل مدى واسعا جدا من الدرجات الخاصة بالموضوع الذي ننتبه إليه، فلا يمكن أن نقوم لهذا الاعتراض قائمة بعد ذلك. وقد تفيد الفقرة الآتية التي اقتبسناها من «جون لوك» في توضيح هذا للمعنى: «أما القول بأن هناك أفكاراً تبقى منها هذه المجموعة أو تلك بشكل دائم في ذهن الإنسان وهو في حالة اليقظة»^(٢)، فهذا ما يقتنع به كل إنسان من خبرته الخاصة. على الرغم من أن الذهن

(١) جيمس وورد: «مبادئ علم النفس» الطبعة الأولى ص ٦٧.

(٢) سبق أن رأينا أن الانتباه مستمر حتى أثناء النوم.

يعمل فيها بدرجات من الانتباه متفاوتة^(١)، فهو أحيانا يحصر نفسه بحماس زائد فى تأمل بعض الموضوعات، ويقلب أفكار هذه الموضوعات من جميع جوانبها ملاحظا علاقاتها وظروفها، ومهتما برؤية كل جانب على حدة بسرور زائد وانتباه كبير حتى أنه ليوصد الباب أمام جميع الأفكار الأخرى، دون أن يلاحظ الانطباعات العادية التى تطيع الحواس عندئذ، وهى الانطباعات التى كان لابد أن تحدث - فى وقت آخر - إدراكات نحس بها احساسا واضحا. وفى أوقات أخرى يكاد الذهن لا يلاحظ سلسلة الأفكار التى تتوالى على الفهم دون أن يوجهها أو يتعقب أيا منها. وفى أحوال أخرى نراه يتركها تمر - تقريبا - دون أن يلحظها غاما كما لو كانت ظلالا باهتة لا تحدث أى انطباع^(٢).

ومن هنا فلا يوجد بين الانتباه والانتباه ذلك الاختلاف الذى يوجد بين الوجود واللاوجود، فليس ثمة سوى اختلاف فى درجة الانتباه: فكلما ازداد تركيز الانتباه على موضوع معين، ازداد انحسار الانتباه عن موضوعات أخرى، وكلما ركزت انتباهى بامعان على «أ» انحسر انتباهى بالضرورة عن «ب». غير أن «برادلى» يرى رأيا آخر فهو يقول: «أن مجرد مثل موضوع معين أمامى أو عدة موضوعات لا يعد هو نفسه انتباهها.. فأنا لا أُنْتَبِه بمجرد إدراكى لموضوع ما أو تفكيرى فيه، لكننى أبدأ فى الانتباه حين أجاوز ذلك بحيث أجعله موضوعى أنا my object^(٣). لكن هل يمكن أن يكون هناك ظل من شك فى أن الإدراك أو التفكير هما دائما إدراكى أنا. وتفكيرى أنا، أعنى أنه دائما ملكى ودائما خاص بى..؟ فضلا عن ذلك فأن الإدراك أو التفكير الذى لا أُنْتَبِه إليه لا يكون موجودا من أجل على الإطلاق. والواقع أنه لا يوجد أمامى من الموضوعات إلا ما أُنْتَبِه إليه بوصفه إدراكا حسيا أو

(١) على القارئ أن يفهم من عبارة «درجات الانتباه» أنها تعنى اختلافات وفروقا فى موضوع الانتباه، لا فى فعل الانتباه بما هو كذلك.

(٢) «مقال فى العقل البشرى» نشرة وورد لوك، للجلد الأول، الفصل التاسع عشر، القسم رقم ٣، ص ١٥٩.

(٣) ف. هـ. برادلى: «الانتباه الإيجابى» مجلة A. Wolf عدد ٤١ ص ٣.

فكرة أو شعوراً أو حركة أو أيما ما كان نوعه. ويعرف جون ستيوارت مل Mill الشيء بأنه الإمكان الدائم للإدراك، وهذا حق. والإدراك يصبح مستحيلًا بدون الانتباه، ومن هنا كان من الصواب أيضاً أن نعرف الشيء بأنه الإمكان الدائم ليكون موضوعاً للانتباه. ومن ناحية أخرى فأننا نستطيع هنا أن نستفيد من تعريف «ليبتز» للذهن بأنه الإمكان الدائم لعملية الإدراك، وإذا ما استبدلنا الواقع الفعلي بمجرد الإمكان، والانتباه بدلا من الإدراك، لزم أن نقول أن الذهن هو الواقع الفعلي الدائم لعملية الانتباه.

صحيح أنني كلما ركزتُ انتباهي في إدراك معين أو فكرة بعينها، امتلكته واستحوذت عليه بشكل صديق وأتوي: لكن ذلك لا يتعارض مع القول بأن الإدراك الشاحب أو الفكرة الباهتة هما أيضاً إدراكي وفكرتي على الرغم من أن درجة استحواذي عليهما تكون أقل.

ويرى «برادلي» من ناحية أخرى أن الانتباه ينبغي - لا أن يكون له موضوع فحسب - بل أيضاً: «أن يتضمن استبقاء والمحافظة على هذا الموضوع، ولهذا فهو يتضمن بعض التمهّل والتأني some delay^(١). والواقع أن هذا الاستبقاء أو هذه المحافظة التي يتحدث عنها برادلي هي علامة تتميز بها بعض حالات الانتباه لكنها ليست سمة ضرورية للانتباه الخالص والبسيط، وإلا فلن يكون في استطاعتنا أن نرسم خطاً فاصلاً يحدد مدة الزمن التي نستبقى فيها الموضوع الذي ننتبه إليه - أعني أن نرسم خطاً ونقول: تحت هذا الخط لا يكون الفعل انتباهاً، وفوقه يمكن أن يعد انتباهاً، فمن الواضح أن مثل هذا الخط الذي يميز الحدود بين المنطقين لا يمكن رسمه.

(٣٠) ويجمل بنا هنا أن ننتهي من مناقشة ذلك التقسيم الشائع للانتباه - ذلك التقسيم الذي قد يضلّلنا ويجعلنا تقع في خطأ الظن بأن الانتباه على أنواع مختلفة،

(١) نفس المرجع ص ٣.

إذ كثيراً ما يقال أن الانتباه ينقسم إلى: انتباه إرادي، وانتباه لا إرادي. وهم يقصدون بالانتباه الإرادي ذلك الانتباه إلى بعض الأشياء أو بعض الأفكار بجهد من الإرادة. أما الانتباه اللاإرادي فهم يقصدون به ذلك الانتباه الذي تجذبه طبيعة الموضوعات ذاتها التي تسترعى الانتباه، مثال ذلك: الصوت المدوي، وومضة الضوء القوية. وبعبارة أخرى يقال عن الانتباه أنه إرادي حين يتم رغماً عن إرادة الشخص المنتبه. غير أن هذا التقسيم يقع في مغالطة منطقية هي «مغالطة التسليم بالشئ» قبل البرهنة عليه، فهو يقوم على افتراض أسبقية الإرادة على الانتباه، أو أنها على الأقل مقترنة ومصاحبة للانتباه. فإذا ما وجدت الإرادة قبل الانتباه أو معه سمي انتباهاً إرادياً، وإذا غابت الإرادة، أو إذا ما سبقت إرادة الانتباه إلى شئ آخر الاتجاه الجديد الذي يتجه إليه الانتباه، سمي الانتباه في هذه الحالة انتباهاً لا إرادياً. لكن أسبقية الإرادة على الانتباه أو ملازمتها له، أمر مشكوك فيه، لأن الإرادة هي نفسها نوع خاص من الانتباه يتميز فيه الموضوع الذي تنتبه إليه بخصائص معينة. وهذه الخصائص التي تجعل الموقف السيكولوجي موقفاً إرادياً سوف تكون موضوعاً لفصل خاص^(١).

لا شك أن الظروف التي تؤثر في توجيه الانتباه نحو موضوعات معينة دون موضوعات أخرى، تكمن إلى حد ما - إن لم يكن إلى حد كبير - في طبيعة الموضوعات التي تسترعى الانتباه: فالضوء اللامع، والصوت المدوي، أكثر ترجيحاً لجذب الانتباه من الصوت الخافت والصوت الضعيف. وقل مثل ذلك في الموضوع الضخم فهو أكثر احتمالاً لجذب الانتباه من الموضوع الصغير. وأكثر الشروط الموضوعية كلها أهمية في جذب الانتباه هو التغير المفجائي فتوقف الجلبة والضجيج فجأة أو بدايتهما فجأة من المحتمل جداً أن تجذب الانتباه، وتلك هي الحالات التي يقال فيها أن الانتباه لا إرادي.

لكن ما السبب الذي يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوي يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت الضعيف..؟ لماذا كان الموضوع الجديد الذي

(١) انظر فيما بعد الفصل الثالث عن الإرادة (المترجم).

يظهر فجأة في مجال الانتباه يسترعى الانتباه بشكل قوى...؟ السبب دائما هو نفع الفرد ومصلحته. أو بعبارة أوضح: للمحافظة على وجود الفرد وبقائه هي التي تحدد ما يتنبه إليه وما لا يتنبه إليه. ومن هنا فإن الضوء اللامع أو الصوت المدوي، أو الظهور المفاجيء لموضوع ما، قد تكون كلها مصادر خطر تهدد هذا الوجود. ولهذا فإننا بطبيعة تكويننا العضوى نفسه ننتبه بسرعة إلى مثل هذه الأشياء لتجنبها أو لنحترس منها. وسواء أكانت الظروف في ظاهرها ذاتية أم موضوعية فإن النفع الحقيقي للفرد هو الذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه. ولو افترضنا أن طبيعة تكويننا العضوى كانت على نحو آخر، فرمما جذب انتباهنا الضوء الشاحب لا اللامع والصوت الخافت لا المدوي.

وما أشرنا إليه على أنه «نفع الفرد ومصلحته» ليس شيئا آخر سوى «لذة الحياة» التى هى نفسها جزء وجانب من الحياة.. ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة، وأن يجدد نفسه باستمرار كحياة جديدة.. ولا يخلو منها لون من ألوان الحياة، فلذة الحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعا: الأنواع الفطرية الأنواع التى لا تتحول إلى نوع آخر، من أضال الحيوانات إلى الإنسان. وإنك لتجد هذا الطابع المشترك فى عدة ملايين مختلفة من الأنواع بحيث لن تفشل ولن تخطئ ولو مرة واحدة فى ملاحظتها: فعقول الأفراد المتنوعة تنوعا لا حد له، والزواحف، والأسماك، والنحلة، والنملة، والأخطبوط - هى أنواع من الحياة قد يبدو بعضها غريبا من حيث الذهن أو شكل الجسم - إلا أنها تشترك جميعا - مهما اختلفت - فى تلك السمة الدائمة وهى: الاندفاع نحو الحياة، والاستزادة منها، وهى سمة يمكن أن نسميها لذة، وهى لذة موجودة، ويمكن لمن يتساءل عنها أن يتعقبا طوال الأشكال التى مرت بها الحياة عائدا القهقري من حياة الإنسان نفسها - ليجد أن اللذة أصبحت دافعا أعمى، ثم ليجد أن الدافع قد تنحى ليصبح باعنا لا عقليا، وقد يكون هو الذهن أيضا...^(١).

(١) تشارلز شرنجتون C. Sherrington الإنسان وطبيعته Man on his nature ص ١٩٣ .

وهذا الميل الداخلى عند الإنسان كما هى الحال فى كل موجود طبيعى آخر سواء بسواء، يجعله يرد جميع التغيرات بتلك الطريقة التى تعود عليه بحفظ توازنه ووحدته الخاصة، هذا الميل الداخلى عند الإنسان هو ما يسميه «أسبنوزا» بالنزوع الأساسى Conatus للكائن إلى حفظ ذاته، ونزوع الإنسان هو ماهيته: فهذه الطريقة الخاصة من السلوك فى أى موقف جزئى هى التعبير عن «نزوعه» تحت ظروف اللحظة الحاضرة. وباختصار: نزوع الإنسان هو إرادة الحياة عنده، وهو ببساطة ماهيته: «التي يخرج منها بالضرورة جميع تلك الأفعال التي تنجبه إلى «المحافظة على ذاته».. وطالما أن ماهية الإنسان ذهنية كما هى جسمية سواء بسواء فإن الإنسان يشعر بهذا الجهد الذى يبذله، أعنى أن الإنسان لا يتجه إلى تدعيم وجوده الجسمى والذهنى فحسب، لكنه يعرف هذا الميل ويشعر به^(١).

(٣١) ولا بد أن يفهم «نفع الفرد ومصالحته» بالمعنى الضيق والواسع على السواء، فهو يشمل المنافع الدائمة والعابرة فى آن معاً، وانشغالات الفرد الوقتية توجه انتباهه لصالح ما يتصادف أن ينشغل به فى لحظة حاضرة أو منذ لحظة قصيرة مضت. وكذلك فإن موقفه العقلى فى لحظة ما يفيد فى تنظيم انتباهه وتوجيهه. والنفع العابر - فى أبسط صوره - يمثل موقف الفرد حين يلقى عليه شخص ما سؤالاً فى الوقت الذى يكون فيه متتبهاً إلى شيء ما: «إذا سألت سائل - أو إذا سألت نفسك - عن الطابع المعمارى لساعة البرج القائمة أمامك، فأنت سوف تنتبه إلى طابعها المعمارى، لكن من المرجح جداً ألا تلاحظ الوقت الذى تشير إليه الساعة. أما لو سألك عن الوقت فسوف تلاحظه، لكن من المرجح جداً ألا تلاحظ الطابع المعمارى للبرج أو حتى الطريقة التى كتبت بها الأرقام على واجهة الساعة: اللهم إلا لو سألك هل هى أرقام عربية أم رومانية... الخ»^(٢).

تلك هى المنافع العابرة أو المؤقتة، لكن هناك أيضاً المنافع الدائمة التى تصلح للمحافظة على وجود الذات بما هى كذلك. وبين هذه وتلك سوف تجد باستمرار

(١) انظر هـ. هـ. يواقيم: «دراسة فى كتاب الأخلاق لاسبنوزا» ص ١٩٣ .

(٢) ١. ولف J. Ward دائرة المعارف البريطانية (١٩٤٥) مادة «الانتباه».

أثراً دائماً لتجربة الفرد المباشرة، أعنى أثراً - كبر أو صغر - لمزاجه ونظراته المستمدة من تربيته السابقة: «فالناس يوجهون انتباههم إلى موضوعات تختلف باختلاف منافعهم، وباختلاف المجالات التي تنتمي إليها هذه الموضوعات. وأنتك لتجد من الناس أفراداً يجذب انتباههم في محتويات صحيفة من المصحف موضوعات تختلف باختلاف تجاربهم السابقة»^(١).

(٣٢) معنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض: انتقاء لما يبدو أنه يلبى منافع الفرد ورفض لما يبدو عكس ذلك. والفرد في هذا النشاط الانتقائي يأخذ ما يساعده على حفظ بقائه، ويتجنب ما يضر هذا البقاء ثم لا يكثر بما هو محايد. وتميل بيئة الفرد في هذا النشاط إلى الاطراد، ومن هنا فأنا نقول أن هناك اطراداً في الطبيعة، والسبب أننا نصنف محتوياتها تبعاً لنفعها لنا. ومعنى ذلك أن الاطراد في الطبيعة ليس إلا اطراداً في خبرة الفرد، لأن الطبيعة لا تحتوى في الواقع على شيئين متحدين تماماً، وإنما تتألف من أفراد فريدة في نوعها Unique خصوصاً فيما يتعلق بموضوع الحياة: «فالحياة فردية تماماً كما هي الآن وكما كانت باستمرار. فليس هناك شيء اسمه «الكلية» فيما يتعلق بموضوع الحياة، لأن أية محاولة لتعريف الحياة لا بد أن تنطلق من تصور «الفرد» وإلا فلن تكون حياة»^(٢). معنى ذلك أن الطبيعة لا تحتوى على شيئين متحدين اتحاداً تاماً في هوية واحدة. ونحن حين نوحّد بين شيئين في هوية واحدة، فإننا نفعل ذلك لمعجزنا عن التعرف على ما بينهما من اختلافات خصوصاً إذا كان الأمر يتعلق بمنفعتنا، فالأيقار أماناً دائماً واحدة وهي - لا لأنها في الحقيقة يتحد بعضها مع بعض في هوية واحدة، ولكن لأنه يبدو أنها جميعاً تلبى نفعنا بطريقة واحدة. وتبدأ فردية البقرة في الظهور حين يكون نفع الفرد مرهوناً بالعثور على السمات المميزة لتلك البقرة كما هي الحال في الفنان الذي يريد أن يرسم أو يبرز هذه الفردية. وحين نعرف فئة ما بأن أعضائها تجمعهم هوية واحدة

(١) نفس المرجع.

(٢) تشارلز شرنجتون: «الإنسان وطبيعته Man on his nature» ص ١٤٣ .

معتمدين على اطرادهم فاننا نغض الطرف بالفعل عن نقاط الاختلاف الموجودة بين هؤلاء الأعضاء لأنها لا تنفع فيها بالنسبة لأغراض التعريف، واغفال نقاط الاختلاف الموجودة بين الموضوعات يبدو أنه واحد، وهو لهذا يشكل فئة واحدة هي التي أطلق عليها «ليبتز» اسم «هوية اللامتميزات identity of indiscernibles» ويقول ليبتز في كتابه «علم الموناد Monadology» لابد أن يختلف كل موناد عن غيره من المونادات الأخرى، إذ لا يوجد في الطبيعة شيان متشابهان أتم ما يكون التشابه بحيث يكون من المستحيل أن نجد بينهما فرقا داخليا أو على الأقل فرقا يعتمد على كيف داخلي أو صفة ذاتية.. intrinsic»^(١).

ويواصل كل فرد في هذا العالم المتعدد الأشكال البحث عما ينفعه ويجعله يتكرر في مجال الانتباه، ويواصل في الوقت ذاته النفور مما يضره ويؤذيه ولا يجعله يتكرر إلا نادرا، وهو من ناحية ثالثة يواصل الجياد مع الموضوعات التي لا تضر ولا تنفع. وعن طريق الانتقاء بهذا الشكل تطرد خبرة الفرد وتشكل بحيث منفعته دائما هي المركز: «قد يراقب جمع غفير من الناس أشعة القمر وهي تسقط على أمواج الشاطئ في ليلة مقمرة من ليالي الصيف، لكن كلا منهم لن يرى إلا الطريق الفضي الذي ينساب تحت قدميه في خط مستقيم»^(٢). وكل فرد في خبرته له بالمثل طريقه الخاص ومركزه ومداه المعلوم.

(٣٣) الانتباه بوصفه عملية انتقاء ورفض يجعل من التنوع المطلق للعالم الموضوعي «كونا universe»^(٣). وهو كذلك يوحد بين الاحساسات المتعددة في إدراك واحد، فهو في عملية الإدراك يحصل تنوع معطيات الحس ونعدها إلى

(١) «علم الموناد» ترجمة روبرت لاتا - ص ٢٢٢ من الطبعة الأولى.

(٢) جيمس وارد J. Ward: «الملعب الطبيعي والأدوية» الطبعة الثانية، المجلد الثاني ص ١٦١.

(٣) هناك تلاحب بكلمة كون universe الإنجليزية في هذه الجملة، فهذه الكلمة مؤلفة من كلمتين uni بمعنى واحدة أو واحد و Verse بمعنى تنوع أو اختلاف أو كسرة. وعلى ذلك فكلمة الكون في اللغة الإنجليزية تعني «الواحد المتكرر». وهذا هو المعنى المقصود هنا فالانتباه يجعل العالم الذي نشاهده أمامنا «كثرة في واحد» أو كونا (المترجم).

موضوع متحد. ونحن بفضل انتباهنا الإيجابي النشاط ندرك الموضوع ككل ولا ندركه بوصفه شيئاً يظهر من تركيب عناصره. والفاعل المتبته لا يتقن من التنوع غير المتعين العناصر الجزئية التي يمكن أن تشكل في وحدة unity بل أنه على العكس قد لا يشعر بوجود بعض هذه العناصر على الرغم من أن الوحدة التي يدركها قد يكون من الممكن بعد ذلك تحليلها إلى عناصرها التي تتألف منها. وأنا حين أدرك الكل بوصفه كلاً فأننى أضفى على العناصر كفاءات معينة لم تكن هذه العناصر على الرغم من أن الوحدة التي يدركها قد يكون من الممكن بعد ذلك تحليلها إلى عناصرها التي تتألف منها. وأنا حين أدرك الكل بوصفه كلاً فأننى أضفى على العناصر كفاءات معينة لم تكن هذه العناصر لتملكها بطريقة أخرى. ومعنى ذلك أن نتيجة نشاط الانتباه هي تكامل العناصر في وحدة واحدة. غير أننا يجب ألا نوحده بين النشاط التكاملي وبين الخيال البنائي، لأننا في حالة الخيال البنائي نكون على وعى بالأجزاء التي بنى منها هذا الكل، بينما في حالة الانتباه تتكامل العناصر التي تشكل موضوع الانتباه دون أن نشعر بهذه العناصر ولا بعملية التكامل. وبدون نشاط التكامل المتضمن في عملية الانتباه فإن هذه المنضدة الموجودة أمامي لا بد أن تكون عدداً هائلاً من المعطيات الحسية التي لا يمكن التمييز بينها وبين الكثرة غير المتعينة التي تحيط بي. أن الشرط السابق لإدراك المنضدة ككل بوصفها شيئاً متميزاً عن الموضوعات الأخرى لا يكمن في المنضدة ذاتها بل في طريقة إدراكها - أعني أنه يكمن في طبيعة الانتباه. أما الأسباب التي تجعل المنضدة تظهر كشكل وسط خلفية بحيث تميز عن الأشياء الأخرى الموجودة في مجال الرؤية، فهي عبارة عن مجموعة من القواعد شرحها بالتفصيل أصحاب «نظرية الجشطالت».

ويذكرنا ذلك بما يقوله كانط Kant عن «الوحدة الترنسندنتالية للإدراك الذاتي». فهذا العنصر الموحد لا غنى عنه إذ بفضلها تتجمع جميع معطيات الحس في كل متكامل، وهذه الوحدة للإدراك الذاتي عند كانط ذات فاعلية نشطة في عملية الربط بين المعطيات الحسية في صلتها بذاتها. ومن ثم فإن وحدة الكثرة لا بد أن يضيفها هذا العنصر الموحدة على الكثرة بنشاطه الخاص.

وكلما استطاع الفرد بانتباهه النشاط أن يدرك المظاهر المتنوعة لموضوع من الموضوعات في شيء واحد بعينه، أمكن أن يقال عن هذا الفرد أنه على وعى بوحدته الخاصة. والعكس صحيح أيضا، أعنى أنه كلما كان الفرد وحدة تظهر في انتباهه النشاط، كان الفرد قادرا على إدراك موضوع ما بوصفه شيئا واحدا. ومعنى ذلك أنه إذا قيل أن هناك شيئا من الأشياء فالسبب أن هناك شيئا يتبه إليه وهو يتبه إليه كشيء واحد رغم تعدده.

معنى ذلك أن وحدة الذات لا يمكن تصورهما بدون وحدة الموضوع، فوحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر ولا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر. وهاتان الوحدتان معا هما تعبير عن النشاط المتضمن في عملية الانتباه. وطالما أن عملية الانتباه يمكن أن توجه إلا إلى موضوع رئيسي واحد في لحظة ما، فإنه لهذا السبب يقال أن الفرد لا يستطيع أن يقوم إلا بعمل رئيسي واحد في لحظة بعينها.

ويجمل بنا هنا أن نسوق للقارىء تعريفا دقيقا - كبر أو صغر - لما نعنيه بكلمة «الفرد». يقصد بلفظ «الفرد» الكل العضوى «الذى تتصف أجزاؤه بصفات خاصة من حيث علاقتها بالكل. ومثل هذا الكل ليس مجرد تجميع لأجزاء مستقلة بل هو مركب من أجزاء تتحدد من حيث علاقاتها بهذا الكل. والكل الذى تتحد أجزاؤه بهذه الطريقة لا يكون سوى شيء رئيسي واحد في لحظة معينة. لكن ما المقصود بالشيء الرئيس الواحد...؟ هذا ما عبر عنه السير تشارلز شرنجتون Sir Charles Sherrington بقوله: ^(١) «أنه فعل حركى من هذا النوع الذى لا يكون لأى حادث آخر يقع معه إلا اقتران ضئيل للغاية فى الذهن، فى حين أنه هو نفسه يكون له اقتران تام وكامل، أنه ليستطيع أن يفرغ ما بالذهن تماما فى «ذاته».. وإذا ما ترجمنا هذه العبارة إلى اللغة التى نستخدمها أمكن لنا أن نقول: أن الشيء الرئيسى الواحد الذى يكون عليه الفرد بما هو كذلك فى لحظة ما هو فعل الانتباه الموجه أساسا إلى موضوع واحد بعينه.

(١) «الإنسان وطبيعته» ص ١٧٢ .

وهذا الموضوع قد «يمتص» أو يستغرق انتباهنا كله بحيث نجد أن الموضوعات الأخرى التى تقع فى مجال الانتباه تنزاح إلى خلفية هذا المجال. ويستمر «سير تشارلز شرجتسون» فيقول^(١): «هناك مراتب من الفعل. فنحن نعتقد فى أنفسنا، وفى غيرنا من الناس، أننا مشغولون فى هذه اللحظة أو تلك بهذا العمل أو ذاك. وهذا حق. فكل منا فى أية لحظة من لحظات اليقظة عبارة عن حزمة كاملة من الأفعال المتأينة؟ ووسط هذه الحزمة هناك فعل رئيسى واحد أو فعل مركزى بعينه تتركز عليه نظرنا الخاصة بوصفه الفعل الذى نقوم به أساسا فى هذه اللحظة الراهنة. وأيا ما كان هذا الفعل الرئيسى فإن هناك أفعالا أخرى تشترك معه وتتحد به وتساهم فيه بعضها بنصيب كبير وبعضها الآخر بنصيب أقل. وهناك أفعال أخرى بعضها لا يكون له علاقة على الإطلاق بهذا الفعل الرئيسى وبعضها الآخر تكون علاقته ضئيلة للغاية، لكن لا توجد حالة من الحالات تكون فيها هذه الأفعال الجانبية مزعجة للفعل الرئيسى المركزى. وعلى ذلك فكل منا فى أية لحظة عبارة عن نموذج للفعل الإيجابي النشط، نموذج بسيط من شرائح كلها ثانوية بالنسبة للفعل الأساسى. ولا يسمح لأى جزء من أجزاء هذا النموذج بازعاج الفعل المركزى الأساسى. أنه لو حدث ذلك لتغير النموذج كله ولأصبحت الشريحة المزعجة هى الفعل المركزى فى نموذج جديد يزيع النموذج السابق ويحل محله. وتصبح هذه الشريحة الرئيسية تاجا للفعل الموحد فى اللحظة الراهنة».

ومن ثم فإن القول بأن الجوانب المختلفة من الفرد تتقارب وتتحد فى نشاطها هو - فيما يبدو - العلامة المميزة لما نسميه بالفردية. وبعبارة أخرى فإن اتصال الزمان فى نشاط أجزاء نسق ما، يجعل من هذا النسق كلاً متكاملًا. ومعنى ذلك أن الإنسان فى حالة الفعل يكون فرداً^(٢)، أى كلاً تلتحم أجزاؤه تماماً. فإذا كانت الأجزاء المتعددة

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٧٢ - ١٧٣ .

(٢) كلمة الفرد Individual فى اللغة الإنجليزية تعنى حرفياً ما لا يتقسم وهذا هو المعنى المقصود هنا (المترجم).

التي يتكون منها تركيبه العضوى قادرة على القيام بأفعال منفصلة، فإن هذه الأجزاء كلها تتحد وتتأذر - حين يعمل ككل عضوى - لتقوم بعمل واحد، لأن الفرد لكى يتحد فإنه لا يحتاج إلى مركز مكانى موحد، وإنما اتحاده يكفله تماما تعاون الأجزاء واتجاهها نحو فعل واحد: «فالانصال الزمانى فى النشاط يعفى من الحاجة إلى التركيز فى المكان»^(١).

والقول بأن وحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر يتضح تماما حين نقول أن خبرة الشخص المتنبه فى أية لحظة من اللحظات هى نفسها عبارة عن وحدة، فأيا ما كانت عناصر هذه الخبرة فإنها تتحد وتلتحم فى نمط واحد أو أنموذج واحد له مغزاه: «أن الجانب الوجدوى للخبرة فى لحظة ما هو نفسه جانب من وحدة «الأن». وهناك أشكال سيكولوجية تسمى بالأشكال المزدوجة المنظور لأنها تبدو فى لحظة شكلا معينا وفى لحظة أخرى شكلا آخر.. ولكنها باستمرار هذا الشكل أو ذاك. أليس من التبسيط المفرط أن نشبه ذلك بتفسير الذهن «للآن» على أنها باستمرار موقف له معنى واحد...؟ أن الخبرة المتكاملة هى التى تعتبر موقفا واحدا فى لحظة معينة تماما كما أن الفرد المتكامل حتى بالنسبة لأولئك الذين ينظرون إلى الفرد على أنه آلة - آلة تستطيع القيام بأعمال كثيرة، ومع ذلك فهذه الآلة لاتستطيع أن تقوم فى اللحظة الواحدة إلا بعمل رئيسى واحد...»^(٢).

(٣٤) أن ما يمكن أن نسميه بلحظة الانتباه هو على وجه الدقة ما يتألف منه حاضرننا - غير أن لحظة الانتباه ليست لحظة من لحظات الزمان الرياضى^(٣)، فهى تستغرق وقتا من الزمن كما أن لها مدة معينة. وينبغى أن نفعل ذلك بمعنى «سابق» «ولاحق» كما تطبق على لحظات العالم الفزيائى. أعنى أن لحظة الانتباه تستغرق وقتا

(١) نفس المرجع ص ٢٧١ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧٦ .

(٣) الزمان الرياضى هو الزمان الذى يستخدمه العلم فى أبحاثه، وهو يقوم على قياس حركة الأفلاك والكواكب أو بعبارة أخرى هو مقياس للمكان أو للمسافات التى يقطعها جرم ما. وهو لهذا يختلف عن الزمان النفسانى الذى نحياه ونشعر به، والذى يطلق عليه اسم الديمومة أو المدة (المترجم).

من جانب المتنبه وهى لها مدة أى فترة من التابع الموضوعى من جانب العالم الطبيعى (الفزيائى). فكيف يمكن إذن أن نسميها حاضرا ونحن نعرف أنه يمكن تحليلها إلى ما قبل وما بعد...؟ يبدو أننا نقع فى مفارقة حين نقول أن لحظة الانتباه هى برهة تتضمن «قبل» و«بعد» لكن ليس لها ماض ولا مستقبل، وإنما ينظر إليها ككل هو الذى يشكل ما نسميه بالحاضر الرواغ Specious present، غير أن هذه المفارقة الظاهرية يمكن حلها إذا ما فحصنا الطريقة التى ندرك بها الحركة.

بفضل التجارب المشهورة التى أجراها «فرتهيمر»^(١)، أحد مؤسسى مدرسة الجشطالت - على إدراك الحركة أصبحنا نعرف أن الحركة يدركها الاحساس نفسه المتأنى مع الجسم المتحرك، وأن الحركة ليست متبجة تركيبيّة لعدد غير معين من النقاط المتتابعة التى ندرك كل منها إدراكا سكونيا، بل أن سلسلة الحركة كلها ندرك مرة واحدة داخل لحظة الانتباه، وهى كلها ندرك على أنها حاضر، ومن المسلم به أن أية عملية لابد أن يكون لها بداية ونهاية، ولابد بالتالى أن يكون فيها شيء يسبق شيئا آخر. ومع ذلك فليس فى سلسلة الحركة هذه نقطة يمكن أن ينظر إليها على أنها ماضية إذا ما قورنت بغيرها من النقاط، والسبب ببساطة أننا لا نجد نقطة أدركناها قبل غيرها لأن إدراك السلسلة يتم ككل، فإدراك الحركة هو إدراك متآن. والنتيجة التى وصل إليها «فرتهيمر» تدل على أن المخ فى حالة الإدراك لا يتخذ وضعا معينا ثم وضعا آخر بعد ذلك بحيث يكون كل منهما مستقل عن الآخر، ثم يقوم بالتأليف بينهما لإدراك الحركة. وبعبارة أخرى فإن الحركة ليست تأليفا من احساسات متعددة، كلا، ولا هى نتيجة استدلال عقلى، وإنما ندرك الحركة إدراكا مباشرا فهى معطى حسى وليست تركيبيّة ذهنية. وعمليات المخ فى حالة إدراك الحركة هى عملية ديناميكية أعنى عمليات تتفاعل بعضها مع بعض وتحرك، وربما ساعد

(١) ماكس فرتهيمر Max Wertheimer (١٨٨٠ - ١٩٤٣) عالم من علماء النفس الألمان ومن كبار مؤسسى مدرسة الجشطالت أجرى تجارب على ظواهر الخداع الحركى ومن أهمها الظاهرة التى أطلق عليها اسم «ظاهرة فى Phi Phenomenon» ولقد كان وقوف «فرتهيمر» على هذه الظاهرة عام ١٩١٢ نقطة البدء فى إنشاء هذه المدرسة الجديدة فى علم النفس أهم مؤلفاته «التفكير المنتج» (المترجم).

ذلك في حل مشكلة زينون الايلي القديمة، فالخطوة التي يخطوها «أخيل
Achilles»^(١) ليست مركبة من نقاط منفصلة، لكنها عملية واحدة، أو خطوة
واحدة، أو واقعة واحدة، ونحن ندركها على أنها كل واحدة يقبل القسمة لكنه لا
ينقسم بالفعل.

وينبغي أن نفرق بين لحظة الانتباه وبين لحظة الزمان الرياضي على نحو ما يطبق
على الحوادث الطبيعية، فالأولى لها ديمومة بينما الثانية ليس لها هذه الديمومة.
ومعنى ذلك أنه لو كان من الممكن توضيح لحظة الانتباه بخط له بعد واحد، فأننا
يمكن أن نتخيل اللحظة الفيزيائية كنقطة ليس لها بعد على الإطلاق و«الآن»
الموجودة في الخبرة ليست نقطة بين سلسلة ماضية من النقاط وسلسلة مقبلة كما هي
الحال في النقطة الرياضية، إذ الواقع أن مثل هذه النقطة الرياضية سلب للزمان. أن
لحظة الخبرة التي يتألف منها حاضرننا هي برهة تحوى في جوفها لحظات العالم
الفيزيائي الماضية والمقبلة في آن معا. ومجال الانتباه هو دائماً موضوع واحد بمعنى أن
تنوع الديمومة بداخله - وهو التنوع الذي يمكن أن نعرفه من الناحية العقلية بتحليل
لاحق - يشكل مركبا واحدا لا يقبل القسمة. الحاضر «رواغ» وهو بهذا الشكل جزء
حقيقى من الديمومة، وليس مجرد قطاع عرضى ينقسم إلى ماضى ومستقبل كما
تتطلب مقتضيات التحليل. وتأثير الفرد بالزمان لا يتخذ شكل الفجائية لكنه يتخذ
شكل الديمومة. والواقع أنه طالما أن كل جزء من أجزاء الديمومة لا بد أن يكون -
كما يقول أسبنوزا - هو نفسه ديمومة فأن الحاضر الذي نخبره من الزمان لا بد أن
يكون «رواغاً»، لأنه ما لم يكن كذلك فأن الزمان الخالص لا يمكن أن يحوى
حاضراً ولا بد أن يختفى كل إدراك. ولن يبقى ماضى نتذكره ولا مستقبل نتوقعه، إذ
لا بد أن يختفى مع الحاضر كل إمكان للذاكرة أو التوقع»^(٢).

(١) شخصية من شخصيات الاليزا. ويضرب به المثل في السرعة، وقد برهن زينون الايلي في إحدى
حججه ضد الحركة أن أخيل لا يستطيع أن يسبق السلحفاة (المترجم).

(٢) هـ. ف. هاليت H.F. Hallett: «فكرة الأزلية Aeternitas» ص ٢٠.

أن انتباهنا الإيجابي النشط إلى الواقع هو الذى يكون كلا من عناصر سابقة ولاحقة أو «ما قبل وما بعد» - يتضمنها حاضر الديمومة. ولأن عملية الانتباه هي نفسها عبارة عن فعل، وليست مجرد حالة سلبية متقبلة passive من حالات الوعي فإن الحاضر الرواغ في خبرتنا لا يبقى ساكنا لكنه يتحرك باستمرار حركة أمامية نحو المستقبل: «اننا نتعرف على العناصر الماضية في الحاضر الرواغ بوصفها ماض لا نزالها المستمر نحو الماضى الذى لا ندركه لكننا نتذكره فحسب. أما عناصر هذا الحاضر المقبلة بوصفه مستقبلا فنحن نتعرف عليها حين تلقى ظلالها على المستقبل، أعنى على ذلك الذى يمكن أن نتوقعه أو نتخيله لكننا لا نستطيع أن ندركه»^(١).

وأنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ الاستخدام المألوف لكلمة «حاضر» حين نطبقها على فترات طويلة من الزمان، فنحن نستطيع أن نتحدث حديثا مفهوما تماما عن الحرب الحاضرة، وعن حركة الإصلاح الاجتماعى الحاضر، بل أننا نستطيع أن نقول ذلك على فترات تستغرق سنوات طويلة. ومثل هذا الاستخدام لكلمة «الحاضر» استخدام مشروع طالما أنه يشير إلى عملية واحدة من عمليات النشاط. وهذا هو المبدأ نفسه الذى نطبقه على لحظة الانتباه حين ينظر إليها على أنها لحظة حاضرة رغم مدتها الزمنية.

وواضح أنه من الطبيعى جدا أن نوسع لحظة الانتباه أو أن نضيقها عن طريق الخيال، ففي استطاعتنا أن نتصور فترة طويلة من الزمان على أنها حاضر رواغ واحد بالقياس إلى انتباه آخر قد يكون أكثر شمولاً من انتباهنا. وفي استطاعتنا من ناحية أخرى أن نتخيل أن مجال الانتباه أخذ يتضاءل حتى أصبح يتضمن نقطة لامتناهية في الصفر. ونستطيع في الحالة الأولى أن نواصل الصعود في السلم حتى نصل إلى اللاتناهي ونبلغ فكرة الأبدية التى يمكن إدراكها بلمحة واحدة وبقوة قد لا تقل عن قوة الله. بينما نستطيع في الحالة الثانية أن نواصل الهبوط حتى نصل إلى ما يسمى بالنقطة الرياضية وهى النقطة التى لا بُعد لها. لكن ينبغى علينا ألا ننسى أن الفكرة

(١) نفس المرجع، ص ٢٢ .

التي نصل إليها في أى من الحالتين ليست إلا خيالاً يقوم على أساس واقعة معينة هي المدة التي تستغرقها لحظة الانتباه.

(٣٥) والتفرقة بين عناصر معينة يتكون منها للجال الذي يشكل موضوع الانتباه في لحظة معينة، تصل بنا إلى نقطة هامة هي: التفرقة بين الانتباه المتصل وأفعال الانتباه، فهناك عملية انتباه مستمر إلى «الحاضر المتصل» بوصفه كلا بشكل أرضية معينة. ونستطيع أن نميز داخل هذه الأرضية بين أجزاء معينة، وكل لحظة من لحظات هذه التفرقة تشكل فعلاً من أفعال الانتباه، لكن الموضوع الحاضر أمام الانتباه لا يمكن أن ينحل بواسطة هذه الأفعال إلى كثرة منفصلة. كلا ولا يمكن أن ينحل الانتباه المتصل إلى أفعال منفصلة فالكل الموضوعي لا يزال كلا متصلاً يتحرك إلى الأمام، ولا يزال فعل الانتباه متصلاً، وهو يظل كذلك رغم توزيعه المختلف وسط أجزاء للجال التي يمكن أن تتميز.

(٣٦) سبق أن قلنا أن الجانبيين اللازمين للنفس هما الانتباه وموضوعه. كما قلنا أنه لا يمكن أن يكون هناك انتباه بغير موضوع ينصب عليه هذا الانتباه، كما أنه لا يمكن أن يكون هناك موضوع ينصب عليه الانتباه بغير ذات تنتبه. وقد يظهر هنا سؤالان: الأول هو: من الذي ينتبه..؟ والثاني: هل يمكن أن نضع خطأ فاصلاً بين الانتباه وموضوعه..؟

أما الإجابة عن السؤال الأول فهي: أن الذي ينتبه هو الفاعل السيكونفزيقي... (١) Psycho-physical agent ككل متكامل، فهناك أولاً حواسه التي تعتبر أمثلة نوعية للانتباه، فهو حين يرى: ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هي الرؤية. وهو حين يسمع ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هي السمع.. وهكذا، لكن الحواس ليست هي كل شيء، فهناك أيضاً الانتباه إلى الأفكار. والواقع أن الانتباه كله إنما يكون لمضمون فكري طالما أننا لا تنتبه إلى الإدراكات إلا كمضمون فكري

(١) المقصود بالفاعل السيكونفزيقي هنا الشخص المتنبه بجانبه الجسمي والنفسي في آن واحد أو. كما يعملان معاً في كل متكامل (الترجم).

فحسب، ومن هنا فأننا قد نقبل نظرية هيوم في «الانطباعات والأفكار» بشرط أن نضيف إليها حقيقة هامة هي أن هذه الانطباعات وهذه الأفكار تكون موضوعاً للانتباه.

الفرد في تكامله هو الذى يتنبه، ومن هنا كان الانتباه هو الخاصية الجوهرية للكائن الحى. والنفس هي الكائن الحى بقدر ما يتنبه. وليس هناك فرق فى ذلك بين الصور الدنيا من الكائنات الحية والصور العليا منها. بين النبات والموجودات البشرية، اللهم إلا فى درجة تعقد موضوع الانتباه. ولقد وجد أرسطو فى دراسته لطبيعة النفس أن الأنواع المختلفة من الأنفس ليست متشابهة أتم التشابه بحيث يمكن أن يكون لها كلها تعريف واحد من مظهرها المتواضع فى النبات إلى القمة التى تصل إليها فى الإنسان. كما أن هذه الأنواع من الأنفس ليست مختلفة اختلافاً تاماً بحيث لا نستطيع أن نجد لها طبيعة مشتركة بين كل تنوعاتها. وأشكال النفس تمثل سلسلة لا تناسب فيها بحيث نجد أن كل شكل منها يفترض الأشكال السابقة دون أن تتضمنه هذه الأشكال. والنفس الدنيا هي النفس الغاذية وهى لهذا توجد فى جميع الكائنات الحية، ثم تأتى بعد ذلك النفس الحاسة التى توجد فى الحيوانات وحدها ولا توجد فى النبات ثم نجد أخيراً قوة خاصة بالإنسان هي النفس العاقلة.

ولو تأملنا قليلاً هذا التصنيف الأرسطى للنفس - من وجهة النظر التى نأخذ بها - لوجدنا أن العامل المشترك والأساس فى جميع هذه الأشكال هو الانتباه مع اختلاف موضوعه، واختلاف درجة تعقده. فالوظيفة الغاذية الموجودة فى النبات والحيوان على السواء، والتى لا بد أن تعمل على حفظ وجود الكائن الحى، تفترض سلفاً انتقاء العناصر المناسبة للتغذية. والانتقاء مستحيل بدون الانتباه، لأننا لا نمنى بالانتقاء مجرد تقبل الكائن الحى لمجموعة من العناصر وسط عناصر أخرى كما هى الحال مثلاً فى «الغريبال» الذى يستبقى الجوامد من حجم معين وينترك الباقي، أو قطعة الكربون التى تقوم بدور المرشح، لكننا نقصد ذلك الانتقاء النشط الفعال الذى يأخذ العناصر التى يحتاج إليها ويستبعد العناصر الأخرى. والانتقاء المتضمن فى

نشاط النفس الغذائية واضح. أما النفس الحامية فليس لها وظيفة الإدراك فحسب، لكن لها أيضاً وظيفة الشعور باللذة والألم، وهى تنشأ كنتيجة للوظيفة السابقة لكى تستطيع التمييز بين الأشياء المختلفة فتأخذ منها ما هو سار وتترك ما هو مؤلم، أعنى أن تقوم بالانتقاء والاختيار إيجاباً وسلباً. والوظيفة الخاصة بالنفس العاقلة عند الإنسان هى تشكيل التصورات المجردة: الحكم والاستدلال. حلل كل عملية من هاتين العمليتين وسوف تجد أنها تعتمد على الانتباه إلى جوانب معينة فى أفكار معينة دون غيرها، ففى حالة تكوين فكرة مجردة يتنبه المرء إلى خاصية أو أكثر من خصائص الواقعة الفردية العينية كاستدارة القرش مثلاً أو الجانب العقلى فى الإنسان. وحين يصدر المرء حكماً فهو بهذا الحكم يحيل مضموناً فكرياً إلى واقع متجاوز لهذا الفعل سواء إذا كان الحكم سلباً أو إيجاباً. وتلك صورة من صور التجريد: تجريد لخصائص فكرية وتجريد لجانب من الواقع وبينهما تتم المقارنة وتحدد العلاقة بأنها موجبة أو سالبة. والاستدلال يعنى اكتشاف علاقات جديدة بين الأشياء وهذا الاكتشاف من ناحية أخرى يتضمن الانتباه إلى جوانب معينة فى هذه الأشياء ويستبعد جوانب.

ومن ثم فإن النفس فى جميع صورها تعتمد على وظيفة الجسم الحى، وأكثر وظائف الجسم الحى. ما هوية هو أن يتنبه، ومن هنا نرانا ننكر وجود الحياة فى الجسم الذى لا يكون إلا موضوعاً للانتباه دون أن يتنبه هو نفسه لاختيار شيء ورفض شيء آخر. لكن قد يقال أنه من المستحيل أن يكون الذهن صفة تلحق بالجسم لأن: «... الجسم وكل جزء منه يمكن للذهن أن يدركه تماماً كما يدرك أى موضوع محايد»^(١). وهذا الكاتب نفسه الذى أثار هذا الاعتراض يطلب الالتجاء إلى الوقائع المباشرة لإقامة الدليل، ومثل هذا الالتجاء إلى الوقائع المباشرة هو كل ما نطلب: فمن ذا الذى يستطيع أن يدرك جسمه ككل؟ أن مصدر الخطأ - فيما يبدو - هو الظن بأنه طالما أن من الممكن لشخص آخر كعالم الفسيولوجيا - مثلاً - أن يدرك جهازى

(١) هـ. و. كاد H. W. Cam: أفكار تأملية Cogitans Cogitata الطبعة الأولى ص ١٥ .

العصبى كما يدرك أى جزء آخر من أجزاء جسمى سواء بسواء. فإنه من الممكن بالنسبة لى أيضاً أن أدرك هذه الأجزاء. أو ربما كان مصدر الخطأ الظن بأنه طالما أننى أستطيع أن أدرك بعض أجزاء جسمى إدراكاً مباشراً أحياناً، وفى المرة أحياناً أخرى، فلماذا لا أعتقد فى نفسى القدرة على إدراك التكوين العضوى ككل...؟ غير أن إدراكك لبعض الأجزاء من جسمك شىء، وإدراكك للتكوين العضوى ككل شىء آخر مختلف عنه أتم الاختلاف، ناهيك بإدراك التكوين العضوى وهو يقوم بوظيفة ما.

(٣٧) أما الإجابة عن السؤال الثانى الخاص بالخط الفاصل بين الانتباه وموضوعه، فلابد أن نقول أولاً أن مثل هذا السؤال تناسى أن الانتباه فعل، وبالتالي فهو لا يمكن تصويره كشىء قائم بذاته مستقل عن الموضوع الذى ينصب عليه هذا الفعل، فكل منهما يعبر عن نفسه من خلال الآخر: وإلا فأيمن يمكن ياترى أن نجد الخط الفاصل بين التقطيع Cutting والقطع Cut، وبين فعل الرؤية Secing والرؤية وقد انتهت Seen، وبين الاستماع hearing والسمع heard وبين فعل الكتابة Writing والكتابة Written...؟ «لا يمكن أن يكون هناك خط فاصل بينهما لأن الفعل هو العمل فى حالة الأداء doing، ونتيجة الفعل هى العمل وقد انتهى. ومن هنا يظهر الانتباه فى الموضوع الذى ننتبه إليه كما يظهر أى فعل آخر فى موضوعه. ونتيجة فعل الانتباه ومحصلته هى تكامل العناصر التى يتألف منها موضوع الانتباه، فإدراك المنضدة الموجودة أمامى هو محصلة لفعل الانتباه والعناصر بما هى كذلك ليست من خلقى وإنما هى محسوسات Sensa^(١) بالقوة تتحول إلى شىء بالفعل حين أجعلها موضوعاً للانتباه، وهكذا نضفى عليها صفة الكلية wholeness وهى صفة لم تكن لها من قبل لأنها - فى ذاتها - لا تملكها. ومن خلال نشاط الانتباه الذى أقوم به أميز بين حدود «المحسوسات Sensa» واتصالها بالقوة، وفى هذا الاتصال

(١) كان الفيلسوف الإنجليزى «ش. د. بروود C. D. Broad» هو الذى أدخل هذا المصطلح: «المحسوسات Sensu» والفرد «المحسوس Sensum» فى الفلسفة الإنجليزية ثم شاع بعد ذلك. وهو يرادف مصطلح «المعطيات الحسية Sense - data». (لترجم).

الموضوعى لا يوجد ثمة خط يفصل بين «الأشياء» لكن انتباهى الانتقائى هو الذى يفرض مثل هذه الخطوط الفاصلة. وبالتالي هو الذى يشكل «الأشياء» فمجموعات «المحسوسات Sensa التى تتكامل فى موضوع معين هى محصلة لفعل الانتباه، فالفعل هو الذى يحدث التغير، والمحصلة هى التغير الذى حدث، وكلما كانت «الذات» هى الفاعل كان هناك باستمرار فعل ما، وهذا الفعل يعتمد على نشاط الفاعل وإيجابيته ولا يعتمد على مجرد الربط بين الحوادث الذهنية والحوادث الطبيعية: «أن التحليل.. الذى يرى أن الفعل يتألف من حادثتين إحدهما ذهنية والأخرى مادية مع علاقة فعلية de facto بينهما، ليس مجرد تحليل ناقص، لكنه يعنى إلغاء الفعل تماماً، لأنه يعنى إمكان التفكير فى الاستقلال الجوهرى لما عمل منفصلاً عن الفعل الذى تم به، وإمكان تصور الفعل الذى انتهى على أنه فعل تام، بل على حادث وقع مصادفة»^(١).

(٣٨) الجسم الحى بمقدار ما يتبته إلى شيء ما، ومقدار ما يختار ويرفض هو النفس أو الذات The self. وتصور الجسم المنتبه، أو الجسم الذى له خاصية الانتقاء والرفض يعطينا - فيما يبدو - أملاً فى حل مقنع لكثير من المشكلات. فالمشكلة القديمة عن العلاقة بين النفس والجسم لن تظهر بعد ذلك مع مثل هذا التصور، ذلك لأن الجسم الحى فى حالة الفعل يصبح وحدة حقيقية للجانب الفزيائى والجانب السيكلوجى فى آن معا بحيث لا يكون لأحدهما معنى بدون الآخر، فبدون الجسم الحى يصبح الانتباه مجرد كلمة جوفاء لأن هذا الجسم نفسه هو الذى يتبته. والظن بأن الانتباه موجود مستقل عن الجسم يشبه الظن بأن «الفأسية axity» مستقلة عن الفأس axe والجسم بدون الانتباه يصبح من ناحية أخرى مجرد كتلة هامة من المادة: احذف خاصية الانتباه من أى كائن حى، أو جرد هذا الكائن الحى من القدرة على الاختيار والانتقاء، ولن يبقى بعد ذلك أى فرق حقيقى يجعله مختلفاً عن المادة

(١) ج. ماكمرى J. Macmuraay: «ما الفعل...؟ What is Action?» محاضر الجمعية الأرسطية، المجلد السابع عشر ص ٧٥.

الجامدة. فعلاقة النفس بالجسم - أعنى الجسم الذى ننسب له خاصية الانتباه والقدرة على الانتقاء - هى إذا ما استخدنا تشبيه «برجسون Bergson» المشهور: علاقة حد السكين بالسكين، فعن طريق الحد تعمل السكين دون أن يكون هذا أو ذاك كائنات يمكن الفصل بينهما.

(٣٩) الانتقاء شرط ضرورى للغرضية Purposiveness التى هى الخاصية الأساسية للجانب السيكولوجى بوصفه جانباً متميزاً عن الجانب الجسمى... بل أن الغرضية تؤخذ أحياناً كمقياس لوجود الذهن. ولا يمكن أن يكون هناك نشاط غرضى دون اختيار وانتقاء لما يساعد الكائن الحى ورفض لما يبدو أنه يضره ويؤذيه. ومن ثم فإن الانتقاء والرفض هما الخاصيتان الأساسيتان للانتقاء. وقد يتم الانتقاء بطريقة مباشرة كما هى الحال فى النبات الذى يأخذ من التربة مباشرة العناصر التى تساعد على النمو. وقد يتم أيضاً بطريقة غير مباشرة حين يتجه إلى الوسائل التى تؤدى إلى غاية بعيدة، كما هى الحال فى الغرائز الحيوانية. وقد يتضمن الروية والاختيار كما هى الحال فى الإرادة البشرية لكن الصفة الأساسية واحدة سواء فى النبات أم الحيوان أم الإنسان وهى أن الكائن الحى يقوم بعملية انتقاء.

(٤٠) وعلينا أن نناقش الآن بشيء من التفصيل الخصائص التى يتميز بها الإنسان بوصفه موجوداً عاقلاً حتى نتأكد من أن الانتباه هو العامل المشترك الضرورى بينها جميعاً.

ولنبداً بالصفات الأولية للعقل intellect وهذه الصفات - على نحو ما ذكر «بين Bain» ثلاث صفات رئيسية هى: (١) -

١ - الفرز أو إدراك الفروق بين الأشياء Discrimination

٢ - الاستيعاب أو التمثل Assimilation

٣ - الحفظ أو الاستبقاء Retentiveness

فبداية المعرفة هى فرز شيء عن شيء آخر، أو إدراك الفروق بين الأشياء. ونحن ما لم نشأثر تأثيراً متميزاً بأشياء مختلفة على نحو ما تتأثر مثلاً بالحرارة، واللون

(١) أ. بين «العلوم الذهنية والعلوم الأخلاقية» (عام ١٨٦٨) ص ٨٢ - ٨٤.

الأحمر، واللون الأزرق - فأنتا لن تتأثر على الإطلاق. وكلما كنا أكثر إدراكا للفروق بين الأشياء، كنا أكثر تعقلا، أو ارتفع إدراكنا من الناحية العقلية. لكن كيف يمكن لنا أن نفرز الأشياء أو أن ندرك الفروق بينهما..؟ لا يمكن أن يتيسر لنا ذلك إلا بالانتباه إلى جانب واحد من جوانب الخبرة والعزوف عن بقية الجوانب في اللحظة التي أقوم فيها بعملية الفرز، ولو أن ذهني تلقى احساسان، لكنه لم ينتبه إلى أحدهما أولا ثم إلى الآخر بعد ذلك، فأن هذين الاحساسين لن يكونا اثنان بالنسبة له.

أن الشعور بأن هناك اتفاقا بين الأشياء، أو بعبارة أخرى، الوعي بالهوية بين الاختلاف، هو أعظم الجوانب ماهوية في الأنشطة العقلية. وتلك «.. خاصية نادرة للذهن، تعتمد على اختراق قناع التنوع والإمساك بعناصر التشابه المشتركة (وتلك هي الخاصية) التي تزودنا بالمعيار للعقل..»^(١) ولقد قال أفلاطون عن قوة التوحيد هذه أنه لو صادف رجلا يستطيع أن يكشف عن الواحد بين الكثير فأنه سوف يسير وراءه كما يسير وراء إله..^(٢) ومن الواضح أنه يستحل على أن أعرف أن شيئين يتفقان معا في جوانب معينة، رغم اختلافها ما لم أكن قادرا على الانتباه إلى جانب معين من الشيء وعزله عن بقية الجوانب. ومثل هذا الانتقاء للجانب الذي انتبه إليه هو الخاصية الأساسية للانتباه، وهو الشرط الذي تفترضه مقدما عملية التجريد أعني تجريد هذا الجانب أو ذاك في الشيء الموجود أمامنا.

ويعتمد الحفظ على دوام الاستثارة الذهنية ومواصلتها بعد اختفاء المثير الأصلي، غير أنه إذا كانت هناك استثارة للكائن الحي تبقى كذاكرة، فلا بد أن تكون قد وجدت من قبل كإدراك. ولا يمكن إدراك شيء اللهم إلا إذا انتبهنا إليه وعملية

(١) قارن قول هيجل: «أنتا لا تقول عن فلان من الناس أنه على ذكاء كبير لأنه استطاع أن يميز بين شيئين يبدو الاختلاف بينهما واضحا ملموسا: كالقلم والجمل مثلا» وقل مثل ذلك حين تكون الأشياء موضوع المقارنة متشابهة تشابها كبيرا كشجرة الزان وشجرة البلوط، أو للمبد والكثيرة... الخ فنحن باختصار نحيل إلى رؤية الهوية في حالة الاختلاف كما نحيل إلى البحث عن الاختلاف في حالة الهوية». انظر كتابنا «المنهج الجدلبي عند هيجل» ص ٢١٩ وما بعدها. دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩.

(الترجم).

(٢) و. س. جيفرونز W. S. Jevons: «مبادئ العلم» (١٩٢٤) ص ٥.

الانتباه تدل على تلك العملية يمكن للشيء بفضلها أن يصبح موضوعا للوعى إذا ما قورن بغيره من الأشياء الكثيرة التى رغم وجودها فى متناول الملاحظ فإنه لا يلاحظها على الاطلاق.

أن العملية الأساسية - بصفة عامة - فى جميع ضروب المعرفة هى الكشف عن العلاقات بين الأشياء من خلال الانتباه. وأكثر العلاقات عمومية بين الأشياء هى الاتفاق والاختلاف، وكل معرفة إنما تعنى إدراك الفرق بين فكرة وفكرة أو بين موضوع وموضوع آخر، غير أن العلاقات لا توجد فى الأشياء نفسها وإنما تخلقها الطريقة التى أنتبه بها إلى هذه الأشياء، فبما أننى أنتبه إلى الكتاب الموجود أمامى الآن، فأنتنى أجده فوق المنضدة، وتحت السقف، وعلى يمين القلم، أو على يسار المحبرة.

(٤١) وسوف نناقش الآن العمليات النوعية الخاصة بالإنسان: كالتجريد وتكوين التصورات، وإصدار الأحكام، والقيام بالاستدلالات - وسوف نرى أنها كلها تفترض سلفا الانتباه كشرط أساسى لها. ولقد سبق أن أشرنا إلى هذه العمليات فى الصفحات السابقة بإيجاز شديد لكنها تستحق منا وقفة لنعرض لها بشيء من التفصيل.

أن تعريف التجريد نفسه يظهرنا فى الحال على أنه لا يمكن تصوره بدون الانتباه، فالتجريد هو الانتباه إلى خصائص معينة فى الشيء واستبعاد خصائص أخرى. «التجريد يعنى وفقا للاشتقاق اللغوى سحب (الانتباه) من شيء من الأشياء لكى نركزه على شيء آخر.. وعلى الرغم من أننا نتحدث عن التجريد عادة على أنه تحول من المختلفات إلى المتشابهات، فإن هذه العملية نفسها تظهر فى صور أخرى.. فإذا افترضنا أن هناك موضوعين يتشابهان تشابها تاما (كما هى الحال فى التشابه الشديد بين خروفين مثلا) فأنا نجد أنفسنا فى حاجة إلى بذل جهد فى عملية التجريد حتى تنفاضى عن جوانب التشابه وتنتبه إلى جوانب الاختلاف»^(١). ومن ثم كان التجريد نتيجة للانتباه إلى نقاط الاتفاق فى الأشياء واستبعاد نقاط الاختلاف، أو

(١) ج. J. Sully «الجمال فى علم النفس» (عام ١٨٨٤) ص ٣٤٣ (الحاشية).

العكس، أعنى الانتباه إلى نقاط الاختلاف واستبعاد نقاط الاتفاق، وفي كلمة واحدة التجريد هو انتباه طارد.

والتجريد هو الخطوة الضرورية في تكوين التصورات: فالتصور هو الفكرة المجرد للطابع الذي تتفق فيه عدد من الموضوعات الجزئية، وهو ينشأ من الانتباه إلى بعض خصائص الموضوع أو لعدد الموضوع أو لعدد من الموضوعات المتشابهة واستبعاد الخصائص الأخرى، ففي تكويننا لتصور عام أو فكرة مجردة عن المربع مثلا ثرانا ننتبه إلى موضوعات مربعة متعددة ثم تسقط منها المواد التي تتركب منها هذه الموضوعات، وكذلك الأماكن التي تشغلها وحجمها ... الخ وننتبه فقط إلى شكلها، وبذلك نكون فكرة عن الطابع الذي تتفق فيه هذه الموضوعات أعنى أننا نكون تصورا للمربع.

وحتى لو قيل (كما قال - مثلا باركلي وهيوم) أنه من المستحيل أن نجرد شيئا من شيء آخر، أو أن نتصور الخصائص منفصلة لأنها لا توجد منفصلة على الإطلاق، وأن الكلى يعتمد على جزئى يكون ممثلا لغيره - فسوف يبقى صحيحا مع ذلك كله أننا نستطيع بفضل الانتباه وحده إلى نقاط التشابه بين أعضاء الفئة الواحدة واستبعاد نقاط الاختلاف، أن نعرف الجزئى الواحد على أنه يمثل للفئة بأسرها.

ومن هنا فإن عملية التجريد وتكوين التصورات مشروطة مقدما بالانتباه وما يقوم به من انتقاء واختيار. وقل مثل ذلك فى الحكم، فالحكم هو الفعل الذى يحتل مضمونا فكريا إلى واقع متجاوز لذلك الفعل، ونحن فى مثل هذه الحالة للمضمون الفكرى إلى الواقع المقابل ثرانا نقارن بين تصورين من حيث علاقتهما بموضوع مشترك. وطالما أن الحكم يتألف من مجموعة من التصورات، وطالما أن التصورات جاءت نتيجة انتقاء صفات معينة واستبعاد صفات أخرى، فإن الحكم - بالتالى - يفترض مقدما الانتباه الذى يختار ويرفض.

ويمكن أن يقال نفس الشيء فى عملية الاستدلال، فمهما يقال عن الاستدلال من آراء فسوف يبقى فى النهاية أنه إدراك لعلاقات جديدة: «الفعل الأساسى لقوة الاستدلال عندنا يعتمد على إظهار مثل جديد لظاهرة من الظواهر مهما تكن معرفتنا السابقة بشبيه هذه الظاهرة أو بمائلها أو نظيرها أو مساويها.

فالتشابه أو الهوية تظهر في جميع الدرجات، وتُعرف بأسماء مختلفة لكن القاعدة الكبرى للاستدلال تشمل جميع الدرجات وتؤكد أنه طالما وجد تشابه أو هوية أو مشابهة (بين شيئين) فإن ما يصلق على أحدهما يصلق على الآخر^(١). وإدراك علاقات جديدة بين تصويرين تستلزم بالضرورة درجة من التجريد - تجريد للمخصائص الجزئية التي نجد أنها ترتبط معا بهذه الطريقة أو تلك، والتجريد كما قلنا هو انتباه طارد.

(٤٢) أن فهم الذات على أنها الفاعل السيكوفيزيقي بمقدار ما ينتبه إلى موضوع ما، يمكن أن يفسر وحدة هذه الذات واستمرارها على النحو التالي: أن وحدة التنوع الحالي للذات يفسره أولا قولنا أن الفاعل في حالة الانتباه يعمل كفرد أعني ككل وليس كمجموعة من الأجزاء. ويفسر ثانيا أن الموضوع الذي ينتبه إليه يؤخذ ككل، أعني كعرض واحد أيا ما كانت العناصر التي يمكن أن نحللها إليها من الناحية العقلية. وبعبارة أخرى: الفرد المنتبه واحد، والموضوع الذي تنتبه إليه واحد باستمرار، رغم كثرته. والواقع أن «واحدية Oneness» الموضوع إنما ترجع إلى وحدة الفرد المنتبه. الشعور بوحدة نشاط الانتباه ترجع «الواحدية» التي يضيفها هذا النشاط على عناصر الموضوع.

ويمكن أن نفسر استمرار الذات من ناحية أخرى بطبيعة ما نسميه باسم «لحظة الانتباه» أو لحظة الشعور. ولقد رأينا أن لحظة الانتباه تتألف من «قبل» و«بعد» دون أن ننظر إلى عنصر «القبل» على أنه تعبير عن الماضي، أو إلى عنصر «البعد» على أنه تعبير عن المستقبل. ذلك لأن «قبل وبعد» هما في آن معا جزآن من كل واحد هو الحاضر الرواغ. وهذا الحاضر الرواغ يتحرك إلى الأمام بحيث «تنخر» رأسه في المستقبل ويتوارى ذيله في الماضي ويبقى في الذاكرة. وفي هذه الحركة الأمامية المستمرة يصبح ما كان «بعدا» «قبلا». خذ مثلا لحظتين متتاليتين من لحظات الانتباه^(٢). ولنرمز لما هو «قبل» وما هو «بعد» بحرفي أ ب ، و ب جـ على التوالي أن

(١) و. س. جيفونز «مبادئ العلم» ص ٩ .

(٢) الواقع أن التتالي وحده لا يكفي لتكوين الذات، فمن الضروري أن يكون هناك اتصال لذلك المضمون الذي يلزم لكي نغير المضمون من خلال التتالي.

(أ) تمثل عنصر «القبل» في اللحظة الأولى، كما تمثل (ب) عنصر «البعد». أما في اللحظة الثانية فـ (ب) تمثل عنصر القبل و(ج) تمثل عنصر البعد. وطالما أن «البعد» في اللحظة الأولى هو نفسه العنصر الذي يمثل القبل في اللحظة الثانية فسوف تكون (ب) متحدة وهي هي في الحالتين. وبدلاً من أن تكون اللحظتان المتتاليتان منفصلتين ومتميزتين بحيث تكتب على هذا النحو (أ ب) و (ب ج) فسوف تنساب الواحدة منهما في الأخرى وتشكل تياراً متصلاً يكتب على النحو التالي (أ ب ج...). وفي مثل هذا التيار المتصل فأنتى أظل دائماً في أية لحظة جزئية نفس الشخص الذي كنته منذ لحظة مضت، لأن أية لحظة جزئية هي في الواقع حلقة اتصال بين الماضي والحاضر، وهي نفسها جزء من الماضي وجزء من الحاضر في آن معا.

وعلى ذلك فأنتا نحدث «الأنا» في لحظة واحدة من لحظات الانتباه، لكن عبارة «أنا هو أنا» تحتاج لحدسها إلى لحظتين متتاليتين من الانتباه، غير أننا لا ينبغي أن نفهم التالي على أنه حالات منفصلة، بل نفهمه على أنه سلسلة متصلة.

الفصل الثانى

نشاط الذات

الفصل الثانى

«النشاط الذاتى»^(١)

- ١ - حين يتبّه الكائن الحى فأنه يفعل.
- ٢ - التفكير صورة من صور الفعل.
- ٣ - طبيعة الفعل يجب أن تدرس بوساطة الفلسفة.
- ٤ - كلمة «الفعل» كلمة مزدوجة الدلالة فهي قد تعنى:
(أ) الفعل فى حالة الأداء.
أو (ب) الفعل وقد انتهى.
- ٥ - الفعل فى حالة الأداء هو وحده الذى نستطيع أن نخبره.
- ٦ - رأى «يونيغ» فى أن الفعل - كغيره من عمليات الطبيعة - هو تتابع أحداث.
٧، ٦ - نقد هذا رأى.
- ٧ - الصلة فى الفعل بين الحدث السيكولوجى والتغير الطبيعى لا يمكن أن يكون مجرد تتابع.
- ٨ - يسلم الكاتب بأن الحدث السيكولوجى يستلزم فاعلا، لكن فكرة الفاعل تتضمن فكرة الفعل المطلوب تفسيرها.
- ٩ - يرى الكاتب أن العملية لكى تكون فعلا، فإن التغير لابد أن يرضيه الفاعل، غير أن رغبة الفاعل تجعل الموقف مختلفا أتم الاختلاف عن العمليات الطبيعية.
- ١٠ - لو كان الفعل عبارة عن سلسلة من الحوادث ترتبط ارتباطا سببيا فلا يمكن أن نعين حدا ينتهى عنده الفعل.

(١) self-Activity أو نشاط الذات (المترجم).

- ١١ - الفعل فى حالة الأداء acting لا يمكن لنا ملاحظته، وهو لا يمكن أن يعتمد على علاقة التابع فحسب.
- ١٢ - الأفعال تختلف عن الحوادث.
- ١٣ - لا يمكن التفرقة بين الأفعال والحوادث عن طريق الملاحظة الخارجية وحدها. بل أن التفرقة لا تتم إلا عن طريق خبرتنا بالفعل فى حالة الأداء.
- ١٤ - لو أننا نعرفنا على التغير على أنه فعل كان فى ذلك تفسير له، أما لو أدركناه على أنه حادثة فإنه يحتاج إلى شىء آخر يفسر حدوثه.
- ١٥ - تقديم السببية لتفسير وقوع الحوادث.
- ١٦ - غير أن فكرة السبب بوصفه «مصدرا» للتغير لا يكون هو نفسه فاعلا «هذه الفكرة» تناقض ذاتى.
- ١٧ - لا يمكن تنفيذ الجبرية طالما أن التغيرات التى نبحثها لا تشملنى بوصفى فاعلا.
- ١٨ - الفاعل السيكونفى هو نفسه سبب كاف للتغير.
- ١٩ - رأى برادلى القائل بأن فكرة النشاط تناقض ذاتى.
- ٢٠ - نقد رأى برادلى.
- ٢١ - وضع مشكلتنا: هل الفاعل بوصفه انتباها يكون متنها أم مبتدئا؟
- ٢٢ - بخصوص الدليل الإيجابى القائل بأنه يشارك فى التغير فأننا نلجأ إلى التجربة، أما فيما يتعلق بالدليل السلبى فأننا نبرهن على تهافت نظرية الخصوم.
- ٢٣ - الخبرة هى المرجع الأخير. خبرة الانتباه يمكن تحليلها إلى حدين بالإضافة إلى علاقة التكيف.
- ٢٤ - فكرة الحرية فكرة أصيلة، أما فكرة الجبرية فهى مشتقة.
- ٢٥ - ليس فى استطاعتنا أن نجاوز خبرتنا.
- ٢٦ - هل يتناقض قانون بقاء الطاقة مع وجهة النظر التى نأخذ بها.

٢٧ - عرض القانون بصفة عامة في إيجاز شديد.

٢٨ - عرض القانون مع إشارة خاصة لأفعال الإنسان.

٢٩ - ٣٣ - ليس القانون فوق مستوى الشك.

٣٤، ٣٥ - خلق الإنسان للفعل لا يتعارض بالضرورة مع القانون.

١ - الذات (أو النفس) هي ثنائية الانتباه إلى موضوع ما، أو هي الفاعل السيكونفزيقي بمقدار ما يتنبه إلى شيء ما. غير أن انتباه الفاعل ليس مجرد حالة من حالات التقبل فحسب بل هو فعل، والذات هي أساسا نزاعة وليست متاملة. فالفرد في حالة الانتباه يفعل أعني أنه يقوم بعملينى انتقاء ورفض دون أن ينطبع انطبعا سلبيا بالموضوع الذى يوجد أمامه.

٢ - ومن المألوف عند الفلاسفة التفرقة بين الفعل والتفكير، وهم عادة يقيمون بينها تعارضا بقولهم أنك إما أن تفكر أو تفعل، أعني إننا حين نفكر لا نفعل، وحين نفعل لا نفكر. ومعنى ذلك أنهم يقصرون الفعل على الحالات التى تتعامل فيها مع الأشياء المادية وحدها أعني الحالات التى تحدث فيها تغيرا فى العالم المادى، أما حين نفكر فهم ينظرون إلى هذه الحالة على أن المرء يتعامل فيها مع أفكاره الخاصة وحدها. «الفعل actio هو.. واحد من لونين من نشاط الذات، وهو يتعارض مع التفكير Cogitatio فى اتجاه مقصده. فالذات تظهر فى حالة الفعل بوصفها فاعلا يسمى إلى إحداث تغيرات فى العالم. أما فى حالة التفكير فهى تظهر بوصفها عارقة Knower تسعى إلى إحداث تغيرات فى وعينا بالعالم»^(١).

غير أننا نريد أن نفهم الفعل على أنه فعل باستمرار سواء أكان يسمى إلى إحداث تغيرات فى العالم المادى، أم إلى إحداث تغيرات فى وعينا بهذا العالم، فالفرد يفعل كلما انتبه، وهو يفعل ذلك باستمرار كائن ما كان موضوع انتباهه. أما القول بأنه من الصعب - أن لم يكن من المستحيل - أن نفكر ونتحرك فى وقت واحد

(١) ج. ماكيري «ما الفعل؟ what is Action» محاضرات الجمعية الأرسطية للجلد السابع عشر ص ٧٨.

ما لم يكن آلياً automatic فإنه يكشف لنا - لا أن التفكير والحركة يحتاجان لتمامهما إلى صورتين مختلفتين من الفعل - بل أن فعل الفاعل واحد وهو نفسه باستمرار يوجهه أحياناً نحو الأفكار، ويوجهه أحياناً أخرى نحو الحركة. فلو أنني انتهت إلى الأفكار فإن الحركة تتوقف ما لم تكن آلية، وإذا ما انتهت إلى الحركة فإن التفكير يتوقف ما لم يكن سلسلة من تداعى الأفكار.

وعلى ذلك فالتفكير لون من ألوان الفعل، وهو ليس شيئاً يتعارض مع الفعل، إن ما يمكن أن نقابل بينه وبين التفكير هو الحركة الجسمية لأن كليهما يحتاج لتمامه إلى فاعل قادر على الانتباه والانتفاء، ومن ثم فمن الخطأ أن نقصر الفعل على إحداث تغييرات في العالم الخارجى، لأن الفعل فعل سواء أكانت التغييرات الناتجة عنه تغييرات تحدث في العالم الخارجى أم في عالم الأفكار. وليس ثمة ما يبرر إطلاق اسم الفعل على التغييرات التى أحدثها حين أصفح شخصاً ما، بينما ننكر إطلاق مثل هذا الاسم على التغييرات التى تحدث حين أراجع أفكارى وأنا غاضب. والحق أن الأفكار والحركات تتداخل تداخلاً شديداً فى بعض الأحيان حتى أنه يكاد يكون من غير الممكن أن ننسب كلا منهما إلى مقولة مختلفة من مقولات النشاط. خذ مثلاً موقف أحد العلماء وهو يقوم بإجراء بعض التجارب العلمية فى معمله، أو انظر إلى نفسك حين تحاول أن تربط عقدة: سوف نجد هنا أن الموضوع الذى ننتبه إليه عبارة عن أفكار تعقبها حركة الجسم لكنهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاً حتى أنك لتجد أنه من الممكن أن نقول أن مثل هذا الشخص يفكر ويتحرك فى وقت واحد. أنه لا فتعالم كاذب أن نفصل بين الفعل والتفكير: «فالفصل بينهما على أساس أن أحدهما «فعل» والآخر «فكر»، أو أن أحدهما «مادى» والآخر «ذهنى» هو فصل مفتعل كاذب لأنهما يخصان فرداً واحداً متكاملًا هو الفرد السيكوفيزيقي بأكمله»^(١).

٣ - الإدراك الحسى إذن فعل ينتج عنه مدرك حسى، والتفكير فعل ينتج عنه فكرة، والتذكرة فعل ينتج عنه فكرة نتذكرها، والإرادة فعل ينتج عنها التغيير المراد...

(١) تشارلز شرجون: «الإنسان وطبيعته» ص ٢٧١ .

الخ ... الخ، والفرد فى جميع هذه الحالات يعمل شيئاً، فهو يتبته ويستقى، ونتيجة ذلك إنما تكون عملاً من الأعمال التامة a deed. ولن نخل بما سبق أن ذكرناه وهو أن الإدراك الحسى والتفكير، والتذكر، والإرادة - هل كلها حالات أو أمثلة للانتباه إلى موضوع معين، هذا الموضوع فى كل حالة من هذه الحالات يتسم بمجموعة من الخصائص المعينة: والفكرة هى نتيجة التفكير والفعل المراد هو نتيجة الإرادة - وهذه كلها هى - فى نفس الوقت - نتائج للعقل الأساسى للذات أعنى لفعل الانتباه. ومن هنا فإذا ما نساءلنا عن طبيعة فعل الانتباه كان معنى ذلك أننا نتساءل عن طبيعة: فعل الإدراك الحسى، والتفكير والإرادة... الخ والحق أن الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لن تقفا على أرض صلبة اللهم إلا إذا ناقشت وفحصت وحللت تحليلاً تاماً وكاملاً: طبيعة الفعل. «أن إحدى المنجزات العظيمة التى قام بها «كانط» والتى رفعتها درجة عالية فى تاريخ الفلسفة هى أنه قد تحقق بشكل تام أكثر مما فعل أى فيلسوف آخر.. من أن (المنطق وهو يبحث فى الفكر؟ محدود بتائج التفكير، وأنها فى حاجة ماسة لإثارة التساؤل حول صور نشاط التفكير. ولقد طبعته تلقائية الذهن لى بحثه عن المعرفة - منذ ذلك الوقت - المشكلة الرئيسية فى الفلسفة الحديثة، حتى أن الفيلسوف الذى يسعى إلى العودة إلى الافتراضات الدجماطيقية القديمة، متغاضياً عن المشكلة التى أثارها معرفتنا للذهن من أنه يقوم بدور ما فى تكوين المعرفة وأنه ليس مجرد مستقبل فحسب - مثل هذا الفيلسوف لابد أن نعتبره ساذجاً...».

٤ - فى دراستنا لطبيعة الفعل، علينا أن نلاحظ أولاً وقبل كل شيء أن هذه الكلمة - أعنى كلمة الفعل - مزدوجة الدلالة ونحن نستخدمها بهذا الأزواج نفسه. إذ ترانا أحياناً نستخدمها لنعنى العمل فى حالة الأداء the doing، بينما نستخدمها - أحياناً أخرى - لنعنى بها العمل وقد انتهى أو محصلة هذا العمل ونتيجته the deed ومن ثم كان من الأفضل إذا ما تحدثنا عن الحالة الأولى أن نسميها الفعل فى حالة الأداء acting (بدلاً من العمل)، وإذا تحدثنا عن الحالة الثانية أن نسميها «الفعل وقد تم act» فما المقصود بالفعل فى حالة الأداء، والفعل وقد تم..

٥ - الفعل فى حالة الأداء acting (وهو العمل فى حالة الأداء أيضاً doing) هو إحداث تغير فى الوجود الداخلى أعنى داخل الإنسان، أو الوجود الخارجى أعنى فى العالم. أنه إحداث مظاهر مختلفة هى التى نطلق عليها اسم الأفعال التامة acts أو الأعمال المنتهية deeds «أنه الجانب الذاتى الذى لا نستطيع ملاحظته فى العملية التى تكون فيها الأفعال التى نلاحظها هى التعبير الموضوعى عنه...»^(١) وبعبارة أوضح: العمل له طرفان: طرف داخل الفاعل نفسه (وهو ما نسميه بالعمل فى حالة الأداء؟ وطرف خارج هذا الفاعل هو ما نسميه نتيجة العمل أو محصلته. ونحن نسلم بأن هذه الإجابة ليست إجابة شافية مقنعة لسؤالنا: ما المقصود بالعمل فى حالة الأداء doing..؟ وقد يقول قائل: أن السؤال نفسه مستحيل طالما أن العمل فى حالة الأداء أو الفعل فى حالة الأداء ليس إلا شيئاً داخل الفاعل نفسه، ومن ثم لا يستطيع أحد أن يخبره سوى الفاعل ذاته. فإذا أنت قطعت برقالة نصفين، فلن يستطيع أحد أن يرى بداية هذا الفعل أو الطرف الداخلى منه الذى يقع داخل الفعل نفسه، أن كل ما يستطيع المشاهد الخارجى ملاحظته هو البرقالة وقد شطرت شطرين، أعنى نتيجة الفعل أو محصلته أو الفعل وقد تم. وقد يقال أنه لو صح ذلك فلن يكون فى قدرتنا أن نقدم تحليلاً كاملاً لما نقوم به فعلاً حين نتبه أثناء الإدراك الحسى، أو أثناء التفكير أو الإرادة طالما أن ذلك جانب داخلى، ولن نستطيع أن نفعل شيئاً سوى أن نحيل كل فرد إلى خبرته الخاصة لكى «يخبر» ما يحدث بالفعل أثناء عملية الانتباه.

الفعل - كما سبق أن ذكرنا - يتكون من عنصرين أو طرفين هما العمل فى حالة الأداء من ناحية، ونتيجة هذا العمل أو محصلته من ناحية أخرى، والواقع أننا لا نستطيع أن نكون على وعى مباشرة إلا بالعنصر الأول فقط، أما العنصر الثانى فيمكن أن نعيه من الناحية الحسية إذا كان ما نقوم به عملاً جسيماً: «على أن العنصر الثانى قد ينسلخ أحياناً - كما يحدث فى حالات المرض والإصابة - وذلك هو غاية ما نصل إليه فى تحليلنا للمركز الثانى الذى هو فعل نؤديه عن وعى بما نفعل، فانظر

إلى ما يحدث حين يفقد عضو في جسدنا قدرته على الإحساس، مع احتفاظه بقدرته على الحركة، فعندئذ لا يحس الإنسان المصاب بمثل هذا العضو، ولا يدري أين يكون من جسده إلا إذا رآه، فقد يصاب الإنسان أثناء نومه بخدر في ذراعه، فتراه حينئذ لا يدرك وجود الذراع إدراكاً حسيّاً، وإن يكن يستطيع تحريكه عن وعي بحركته، وفي أمثال هذه الحالات، تظل الأنا واعية بنفسها عن طريق أدائها لفعل ما، ومعنى ذلك أن البقية الباقية من الوعي في مثل هذه الظروف التي تفقد فيها إدراكنا الحسى بعضو من أعضاء الجسد، لا يكون الحس هو طريقنا إليها، بل الطريق هو وعي الأنا بنفسها وعياً مباشراً بما تنشط به من فعل...^(١) وهذا الوعي المباشر بأنفسنا في حالة الفعل هو - فيما يبدو - الطريق الوحيد الممكن للتعرف على الفعل من ناحيته الذاتية، أهني التعرف على الفعل في جانبه الداخلى من حيث هو فعل في حالة الأداء يتميز عن الفعل التام، أو عن نتيجة هذا الفعل ومحصلاته.

٦ - غير أن أ. س. يوينج A. C. Ewing يرى رأياً مخالفاً^(٢) فهو يريد منا أن ننظر إلى عملية الفعل في حالة الأداء (أى الجانب الداخلى من الفعل) بنفس الطريقة التى ننظر بها إلى العمليات التى نشاهدها فى العالم الطبيعى الخارجى. وهو يرى أن الفعل فى أى من الحالتين (الداخلية أو الخارجية) هو مجموعة من الحوادث التى ترتبط ارتباطاً سببياً. والصلة الضرورية بين الحوادث فى عملية «الفعل فى حالة الأداء» هى نفسها الصلة الضرورية الموجودة فى تدفق الفيضان وإن كانت عملية الفعل فى حالة الأداء التى ننسبها إلى فاعل تختلف عن هذه العملية الطبيعية، فهى لا تختلف عنها إلا فى أن طبيعة حوادثها مختلفة. وهو ينتهى من تحليله للفعل إلى أن للفعل خمس خصائص:

- ١ - لابد أن يتضمن حادثاً سيكولوجياً وحادثاً فسيولوجياً.
- ٢ - الحادث السيكولوجى لابد أن يكون جانباً من السبب للحادث الآخر.

(١) ش. شرنجتون: «الإنسان وطبيعته» ص ٣٢٨.

(٢) قارن: «ما الفعل...؟» فى محاضرات الجمعية الأرسطية، للجلد السابع عشر ص ٨٦ - ١٠١.

٣ - يجب ألا تعتبر الحادث السيكولوجي حادثاً منفصلاً بل لابد أن يعزى إلى الفاعل نفسه.

٤ - لابد أن يكون الفاعل على وعى بما يعمل.

٥ - لابد أن يكون الحادث الطبيعى (أو الفزيائى) تغييراً فى جسم الفاعل شريطة ألا ينظر إليه فى ذاته *per se* ما لم يكن الفاعل فى حالة الفعل لا يفكر إلا فى راحة جسمه هو، بل ينظر إليه من حيث علاقته ببيئته أو بجانب من بيئته الخاصة التى كان الفاعل يفكر فيها والتى يريد أن يغيرها بفعله.

٧ - ويمكن أن تظهر عدة اعتراضات على هذا الرأى الذى يأخذ به «يونيغ» على النحو التالى:-

أولاً: أن الرابطة السببية التى يقال أنها موجودة بين الحوادث التى تتكون منها عملية من العمليات يمكن أن تفهم بمعان شتى، فإذا ما كنا نتحدث عن العمليات التى تحدث فى العالم الطبيعى فإن هذه الرابطة قد تفهم على أنها معنى سياقاً أو تتابعا منظماً للحوادث التى تقع فى هذا العالم. غير أن «يونيغ» قد أوضح لنا أن هذا اللون من الرابطة السببية ليس هو ما يعنيه بقوله أن هناك رابطة بين الحوادث التى يتكون منها الفعل. وهو يقول فى هذا المعنى: «يبدو لى أن السببية ليست حالة يتكرر فيها فحسب النتائج أو التلازم فى الوقوع، لكنها تتضمن رابطة أعمق بين السبب والنتيجة - وأعتقد أنه من الواضح بصفة خاصة أن تحليل النظام فى العلاقة لا يصلح فى حالة الفعل.. فالتغير الموضوعى (أى الذى يحدثه الفعل فى العالم الخارجى) لا يعقب الجانب الذهنى فحسب لكنه يتحد معه أيضاً، بالمعنى الذى لا يمكن فيه رد هذا التغير إلى سياق أو تتابع منظم...»^(١).

لكن إذا كانت الرابطة السببية التى يقال أنها موجودة بين الحدث الذى يمثل

(١) نفس المرجع، ص ٨٧.

الجانب الذهني والحدث الذي يمثل التغير الموضوعي ليست مجرد تتابع منظم فأن البديل الباقي في هذه الحالة هو أن يكون الحدث الأخير معتمدا في وجوده على الحدث الأول. وهذا الاعتماد قد يعنى أن تعاقب الحدث الأخير للحدث الأول إما أن يكون تحليليا أو تركيبيا. ولو أننا برهنا على أنه ضرورة تحليلية فلن يكون هناك فاعل في هذه الحالة. إذ لن يكون الحدث الثانى إلا نتيجة منطقية مترتبة على طبيعة الحدث الأول. لكن من المستحيل منطقيا أن نفترض أن التغير الموضوعي المعين الذي يحدث في العالم الخارجى ليس إلا جزءا من الجانب الذهني الذي هو بدوره فكرة من الأفكار. وقد يقال: أن الحركة الجسمية التي نشاهدها متلازمة الوقوع مع فكرة من الأفكار أو أنها تتابعها المنظم، لكن لا نستطيع أن نتصورها جزءا من الفكرة. وبالتالي فأن التغير الموضوعي لابد أن يعقب الحدث الذهني من الناحية التركيبية، وهذا هو الاحتمال الثانى، وهو يعنى أن الرابطة بين الحادثتين ليست رابطة مطلقة، لكننا نستطيع عن طريق الخبرة وحدها أن نعرف أن إحداها تعقب الأخرى: وهنا يمكن أن نتساءل..؟ خبرة من..؟ ونجيب: خبرة الفاعل بالطبع، ومن ثم يكون الموقف على النحو التالى:

- ١ - لدينا جانب ذهني من ناحية وتغير موضوعي من ناحية أخرى.
 - ٢ - التغير الموضوعي يعتمد في وجوده على الجانب الذهني.
 - ٣ - الجانب الذهني قد يعقبه - وقد لا يعقبه - تغير موضوعي.
 - ٤ - الفاعل هو وحده الذى يستطيع أن يخبر النتيجة.
- لكن إذا كان وضع المشكلة هو على هذا النحو: فأين هي أوجه التشابه التي تبقى بعد ذلك بين الفعل الذى يحدثه فاعل وبين العملية التي تحدث في الطبيعة..؟ ما هي أوجه الشبه بين الفعل الذى أقوم به بوصفى موجودا بشريا وبين العملية الطبيعية التي تقع في العالم الخارجى..؟ الحق أن الفعل الذى يقوم به الفاعل السيكونوفزيقي يتميز بخصائص معينة تجعله فريدا في نوعه من ناحية، وتباعد بينه وبين العمليات التي تحدث في الطبيعة تباعدا تاما.. من ناحية أخرى.

٨- ثانياً: يذهب «يوانج» إلى أن الحدث السيكولوجي الذي يسبق التغيير الموضوعي ينبغي ألا ينظر إليه على أنه مستقل، بل لابد أن يصف فاعلاً أو أن يعزى إلى فاعل ما، غير أن فكرة الفاعل هذه تتضمن كل ما يحاول «يوانج» إنكاره. فهو يتساءل: «لماذا لا يكون كل فعل مؤلفاً من حادثتين: واحدة في ذهن الفاعل والثانية في العالم الخارجي - بحيث تكون الأولى سبباً للثانية...؟»^(١) وهذا حق، لكن إذا كان ذهن الفاعل - في حالة الفعل - يحدث تغيراً موضوعياً فما الذي تبقى «ليوانج» بعد ذلك لينكره...؟ الواقع أن الكاتب إذا ما انتهى إلى مثل هذا القول فإنه يسير - فيما أعتقد - في دائرة مغلقة. ذلك لأن النتيجة التي انتهى إليها هي بالضبط المشكلة التي بدأ منها، أعني أن تحديد المعنى الدقيق للعلاقة بين ذهن الفاعل وبين التغيير الذي يحدث هو نفسه المشكلة.

٩- ثالثاً: يعتقد «يوانج» أنه في حالة سلسلة الحوادث التي يتألف منها الفعل - في مقابل عمليات العالم الطبيعي - «لابد للفاعل أن يكون على وعي بما يعمل، وأن يعمل هذا الفعل لأنه يريد أن يعمل...»^(٢)، وإذا تفاضينا عما نشتمل عليه عبارته هذه من ألفاظ مثل «الفاعل» و«الوصى» - وهي ألفاظ تجعل الفعل يختلف أتم الاختلاف عن العمليات الطبيعية. فأننا نجده يسلم بأن الفاعل في حالة الفعل يفعل ما يفعل لأنه يريد أن يفعله. وهذا يعني بعبارة أخرى أن الفعل لا يكون فعلاً ما لم يكن غرضياً، فالغرضية هي سمة السلوك البشري وهي نفسها الخاصية التي تميز الفاعل عن الأجسام المادية، كما أنها الخاصية التي تميز الأفعال عن أحداث الطبيعة وعملياتها. ومن ثم فإن الاعتراف بوجود مثل هذا الاختلاف الواضح بين الفعل وأحداث الطبيعة، ثم الزعم بعد ذلك بأن الفعل يمكن تحليله إلى حوادث ترتبط فيما بينها ارتباطاً سببياً - هو تناقض ذاتي صريح وواضح.

١٠- رابعاً: إذا كان الفعل سلسلة من الحوادث التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً

(١) نفس المرجع، ص ٨٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٩٣.

سببياً: فعلى أى أساس يمكن أن نحدد نقطة النهاية فى فعل ما...؟ أن «يؤونج» يرى أن الفعل تحدده أحداث فى جسم الفاعل، لكنه يضيف فى الحال أن حركة الجسم لا بد أن ينظر إليها على أنها حركة مستقلة عن البيئة أو: الجانب الجزئى من البيئة التى كان الفاعل يفكر فيه والتى يرغب فى تغييره عن طريق الفعل^(١). غير أن ذلك يظهرنا على أنه ليس ثمة طريقة نرسم بها حداً للفعل كشئ متميز عن سلسلة الأحداث التى لا حصر لها والتى سوف تتوالى يقيناً، اللهم إلا بالإشارة إلى غرض الفاعل. وفكرة الغرض - مرة أخرى - تتضمن الفرق كله والاختلاف بأسره بين الفعل البشرى على نحو ما يقوم به الفاعل السيكوفزيقى، وبين سلسلة الحوادث المتتالية التى يعقب بعضها بعضاً كما هى الحال فى حوادث الطبيعة - التى يحاول الكاتب أن يمثلها.

١١ - الفرد فى حالة الفعل يكون فاعلاً، أعنى نشاط إيجابياً فاعلاً ذلك لأن الفعل إنما يعنى إحداث تغير فى الوجود. والفعل وقد انتهى أعنى الفعل وقد تم act (العنصر الثانى من عناصر الفعل) هو التغير الذى يحدث. وهو نتيجة هذا الفعل التى يستطيع الملاحظ مشاهدتها سواء عن طريق الملاحظة الخارجية إن كان هذا التغير هو حركة جسمية، أو عن طريق الاستبطان إذا كان فكرة. غير أن الفعل فى حالة الأداء acting (الطرف الأول أو العنصر الأول من الفعل) فهو جانب داخلى لا يستطيع أحد على الإطلاق ملاحظته وإنما يمكن للفاعل نفسه أن يخبره حين يكون فى ملية الفعل وأن يستنتجه حين يفحص الموقف فحسب استرجاعياً أعنى حين يسترجع ما حدث. وفكرة العمل فى حالة الأداء نفسها تعنى أن ما يتم عمله يعتمد فى وجوده على حالة العمل: «ويستج من ذلك أن كل تحليل لفعل يجعل من نشاط الذات - فى حالة الفعل - ومن التغير فى العالم الخارجى حدثين يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطاً (خارجياً) - سوف يسىء فهم طابع الفعل وخاصيته. وعلى سبيل

(١) نفس المرجع السابق، ص ٩٥.

المثال فأن التحليل الذى يرى أن الفعل مركب من حادثتين إحداهما حادثة ذهنية والأخرى حادثة مادية مع علاقة قائمة بالفعل تربط بينهما - مثل هذا التحليل ليس تحليلًا ناقصًا فحسب لكنه يلغى الفعل إلغاء تامًا. لأنه يعنى أن فى استطاعتنا أن ننظر إلى نتيجة الفعل فى استقلال كامل عن الفعل الذى تمت به هذه النتيجة. وهو يعنى أيضاً إمكان النظر إلى نتيجة الفعل لا على أنها فعل تم، بل على أنها حادث وقع مصادفة..^(١) صحيح أننا لا بد أن نحلل الفعل إلى جانبين أحدهما داخل الفاعل نفسه، والثانى هو الحادثة الخارجية - أو الحادثة الفزيائية - التى أحدثها الفعل. لكن المشكلة كلها إنما تكمن فى الانتقال من أحد هذين الجانبين إلى الجانب الآخر، المشكلة هى الانتقال بين هذين الجانبين، ذلك لأن الفعل فى حالة الأداء (أو الجانب الداخلى من الفعل) يعتمد على هذا الانتقال نفسه.

الفرد فى حالة الانتباه يقوم بفعل ما، أعنى أنه يعمل شيئاً ما، وهذه الفكرة تؤدى بنا إلى النتيجة الآتية:

أن الفرد يرتبط - على نحو ما - بموضوع أو بفكرة، وتعتمد طبيعة الانتباه على طبيعة هذه العلاقة نفسها. ونحن نعترف بمعجزتنا من السير فى هذا التحليل أبعد من ذلك. وكل ما نستطيع أن نقول ونؤكد به صدد هذه العلاقة وهو أنها ليست مجرد سياق متتابع: «حين نكون فاعلاً.. فأن ذلك يعنى أنك «سبب حر ولست سبباً طبيعياً، أعنى أنك لست مجرد حد فى سلسلة متتابعة لا يدرىها إلا الملاحظ وحده. لكنك تكون عالماً يعيد تشكيل نفسه بفضل طبيعته وبفضل مضمونه، وأنت حين تفعل ذلك فأنتك توسع من نطاق حدودك، وتمتص وتطبع بطابعك شيئاً كان من قبل غريباً عنك»^(٢).

١٢ - ونعود الآن إلى الفعل وقد انتهى act (الطرف الثانى الخارجى من الفعل)

(١) ج. ماكمرى: «ما الفعل...؟» محاضرات الجمعية الأرسطية للجلد السابع عشر ص ٧٥.

(٢) ب. بوزانكيت: «مبدأ الفردية والقيمة..»، ص ٦٦.

الذى هو نتيجة الفعل ومحصلة العمل أو موضوع الانتباه، لأن موضوع الانتباه هو عمل انتهى أو فعل تم فى صورة فكرة أو حركة متكاملة. وبين أن تقابل فى تمايز واضح بين الفعل وقد انتهى (أو نتيجة الفعل) وبين الحادثة. فكلاهما معا تغيرات تحدث فى الوجود ويمكن للمشاهدة ملاحظتها، لكن الفعل شىء عمل فى حين أن الحادثة من حوادث الطبيعة لا يمكن تصورها على هذا النحو، بل نتصورها فحسب على أنها شىء حدث. والتفرقة بين الفعل والحادثة التى تقع فى العالم الخارجى لا تكمن فى أى اختلافات فيما نلاحظه من تغيرات وإنما تعتمد على نوع الحدوث. وبعبارة أوضح: أن التغير الذى نلاحظه لا يمكن أن نطلق عليه اسم الفعل إلا إذا قصد إليه فاعل وأحدثه، أما إذا افترضنا أن حدوثه لم يكن نتيجة قصد فاعل أعنى أنه يخلو من الغرضية فهو فى هذه الحالة يصبح حادثة وليس فعلا، ويمكن أن ننظر إلى وفاة شخص ما بطريقتين: أن ننظر إليها على أنها فعل، وأن ننظر إليها على أنها حادثة. فهى فعل إن كان الفعل قصد إليها كما هى الحال مثلاً فى عملية الانتحار، وهى حادثة إن وقعت من غير قصد كما هى الحال حين تدهمه سيارة فى الطريق. ونحن نعرف أن الإنسان فى مرحلته الأولى من التفكير - مرحلة التفكير البدائى - يميل إلى رد جميع أنواع التغيرات التى يشاهدها إلى فاعل ما، فما يشاهده من تغير فى العالم الخارجى هو أيضاً فعل قام به فاعل سواء أكان هذا الفاعل بشراً مثله، أم كان إلهاً، أو ما شئت من قوى يتصور أنها فوق البشر وفوق الطبيعة، وهكذا يعتقد أن كل تغير فى الوجود عبارة عن فعل، ويستبعد إمكان وقوع حادثة بغير فاعل قصد إخراجها إلى حيز الوجود.

١٣ - أننا لا نستطيع - إذا فحصنا التغيرات التى يمكن أن نلاحظها - أن نجد فرقاً بين الفعل والحادثة ما لم يظهر هذا الفارق عن طريق الفاعل نفسه الذى يخبر الفعل فى الحالة التى يكون فيها التغير نتيجة لفعل قام به. وإذا لم يكن ثمة فاعل يخبرنا أن التغير الثلاثى كان نتيجة لفعله هو فأنه من المستحيل أن نقدم دليلاً حاسماً يقطع بأن التغير المشار إليه هو فعل وليس حادثة. غير أننا غالباً ما نتمادى على خبرتنا الخاصة

فى الحكم بأن التغيرات الفلانية التى حدثت فى العالم الطبيعى قد تضمنت فعلا مشابهة لفعلا هو الذى أخرجها إلى حيز الوجود، فأنا أستطيع أن أقول - وأنا على يقين تقريبا من صدق قولى - أن الكتابة الموجودة أمامى الآن على الورق هى فعل لفاعل ما لأننى قد خبرت بالفعل مثل هذا العمل. لكننى لا أستطيع مطلقا أن أكون على مثل هذا اليقين حين أحكم بأن التغير الفلانى هو حادثة وليس فعلا أحدثه فاعل، لأن اعتمادى على خبرتى فى مثل هذه الحالات لن يكون سوى اعتماد سلبى بحيث تكون حجتى على النحو التالى: أن ذلك التغير لا يمكن أن يكون فعلا أحدثه فاعل لأننى فى خبرتى الشخصية لم يحدث لى قط أن قمت به، كلا ولم أر شخصا آخر يحدث مثل هذا التغير، صحيح أن فى استطاعتى أن أقطع فى يقين بأن التغيرات ليست أفعالا أحدثتها موجودات بشرية مثل الكسوف الذى يحدث للشمس أو الشهب التى تنقض من السماء، غير أن ذلك لا يجعلنا ننتهى إلى القول فى حسم قاطع أنها ليست فعلا لفاعل أعلى من الإنسان. ومهما يكن من شىء فإن مرجعنا باستمرار هو خبرتنا الخاصة بالفعل سواء أكانت خبرة مباشرة أم غير مباشرة - حين نحكم على بعض التغيرات فى العالم الطبيعى بأنها فعل وليست حادثة.

١٤ - ومن المهم أن نلاحظ أننا حين نقول عن بعض التغيرات التى نلاحظها أنها فعل فإن ذلك يعنى بالتالى تفسيرها لها، لكن إذا قلنا أنها حادثة فإن ذلك يعنى إما أنها لا يمكن تفسيرها أو أنها تحتاج إلى تفسير أبعد «أن ميل الجنس البشرى بصفة عامة هو ألا يقنع ولا يكتفى بأن يعرف أن واقعة من الوقائع هى بشكل دائم مقدمة يعقبها واقعة أخرى تكون نتيجة لها، لكنه يسمى إلى البحث عن شىء آخر حساه أن يفسر له وضمهما هذا»^(١). ويقول «مل»: معلقا على أحد النقاد الذين يذهبون إلى أن الإغريق أرادوا أن يعرفوا السبب فى أن مقدمة فزيائية معينة لا بد أن يتبع عنها نتيجة خاصة - فيقول: «لم يكن الإغريق وحدهم هم الذين بحثوا عن مثل هذه المبررات،

(١) جيون ستورلوت مل: «مذهب فى المنطق System of Logic» الطبعة الأولى للجلد الأول ص

فمن بين الفلاسفة المحدثين نجد ليبنتز يضع مبدأ اعتبره بديهية يقول: أن جميع الأسباب الفيزيائية بغير استثناء لا بد أن تحوى فى طبيعتها الخاصة شيئاً يجعل من الواضح جداً أنها لا بد أن تكون قادرة على إحداث النتائج التى تحدثها»^(١).

١٥ - والقول بأن وقوع حادثة من الحوادث لا يفسر نفسه بنفسه وإنما يحتاج إلى شيء آخر يفسره هو الذى أدى إلى ظهور فكرة السببية، ويمكن أن نصور الطريقة التى ظهرت بها هذه الفكرة على النحو التالى: إذا لم يكن هذا التغير الذى حدث فعلاً للفاعل، فأنا لا بد فى هذه الحالة أن نبحث عن مصدر آخر له: «والاسم الذى أطلق فى الفكر الحديث على هذا المصدر البديل للتغير هو كلمة «السبب»، وفكرة السبب هى فكرة مصدر آخر للتغير غير الفاعل، وهو مصدر لا يتضمن قصداً. ومعرفة الفرق بين الفاعل والحادثة - بظهورنا على أن القضية القائلة بأن: «الكل حادث سبباً» تناقض تناقضاً صارخاً مع القضية التى تقول: «ليس ثمة سبب للفعل». والواقع أنه إذا كان «كل فعل ليس حادثة»، و«كل حادثة ليست فعلاً» قضايًا صادقة، وإذا كانت كلمة السبب تعنى مصدراً للتغير غير الفاعل، فإن هاتين القضيتين فى هذه الحالة تتضمن كل منهما الأخرى، ويتبع من ذلك أنه ليس ثمة تناقض قاطع حين نتحدث عن سبب للفعل، لأننا حين نفعل ذلك فأنا نعى أن ما نتحدث عنه ليس فعلاً action»^(٢).

١٦ - ومن الجدير بالذكر أن فكرة السببية كما شرحناها فيما سبق فكرة تناقض نفسها بنفسها، ويبدو أن هذا هو السبب فى أن العالم يحاول الآن أن يتخلص منها تماماً وأن يحل محلها فكرة القانون، على اعتبار أن القانون ليس إلا وصفاً لتتابع منظم للحوادث كما نلاحظها. وذلك لأن الفكرة التى تقول أن للحادثة سبباً هو الذى أحدثها هى: «محاولة للتفكير فى الحادثة بطريقة مماثلة للتفكير فى الفعل بينما

(١) نفس المرجع، ص ٣٩٧.

(٢) ج. ماكيموري: «ما الفعل»؟ محاضرات الجمعية الأرسطية للمجلد السابع عشر ص ٨١.

نحاول فى نفس الوقت أن ننكر أنه يمكن ردها إلى فاعل، فالسبب هو المسئول عن وقوع الحادثة، وهو فى نفس الوقت شىء غير الفاعل، وبالتالي لا يمكن أن يكون مسئولاً عن شىء، ولا يمكن أن يحدث شيئاً. وهكذا نجد أن السبب هو فى آن معا فاعل وغير فاعل^(١).

١٧ - والتفرقة بين الأفعال والحوادث لها أهميتها البالغة بالنسبة للمذهب الجبرى، إذ من المستحيل - كما لاحظنا من قبل - أن نفرق عن طريق الملاحظة الخارجية بما هى كذلك بين التغير الذى نعتبره فعلاً والتغير الذى نعتبره حادثة. فليس ثمة شىء يمكن ملاحظته فى التغير بحيث يجعلنا ننسبه تماماً إلى فعل فاعل، وهذه الحقيقة تجعل من الممكن للفيلسوف الجبرى أن يزعم أن جميع التغيرات ليست إلا سلسلة من الحوادث التى تتشكل منها قوانين الطبيعة عن طريق الملاحظة التجريبية لانتظام تسارعها. ومثل هذا الزعم لا يمكن تفنيده من الناحية المنطقية طالما أن التغيرات التى نبحثها لا تشملنى بوصفى فاعلاً، فأنا بوصفى فاعلاً أكون على يقين تام من أن نتائج نشاطى الخاص ليست مجرد حوادث. «وهذا لا يعنى سوى القول بأنه من الممكن قبول موقف الفيلسوف الجبرى دون أن يكون من الممكن تفنيده من الناحية المنطقية اللهم إلا فى نقطة واحدة - وهى النقطة التى يشملنى فيها تقرير المذهب الجبرى بوصفى فاعلاً لفعل. فعند هذه النقطة يكون تقرير المذهب الجبرى ليس تقريراً على الإطلاق طالما أن الجبرية هى إلغاء للقصدية، والتقرير غير القصدى ليس إلا لغوا»^(٢).

١٨ - الذات هى الفاعل السيكونى بمقدار ما ينتبه إلى شىء ما، فهو حين ينتبه يفعل، ونشاطه نفسه يعنى أنه سبب كاف لما ينتج عن فعله: «يقال عن السبب أنه «كاف» للنتيجة إذا كان من الممكن إدراكه بوضوح وتميز بوصفه سبباً لهذه النتيجة

(١) نفس المرجع، ص ٨٢.

(٢) نفس المرجع، ص ٨١.

وحدها: ويقال عن السبب أنه «غير كاف» أو «ناقص» بالنسبة للنتيجة التي لا يمكن أن تفهم من خلاله هو وحده فحسب. وبالتالي فإذا ما وقع حادث لذهننا أو جسمنا واستطعنا أن نفهم في وضوح وتميز أنه نتيجة لطبيعتنا الجوهرية وحدها، فأنا نكون في هذه الحالة سببه «الكافي».

ومن ثم فأننا نقول أننا «نفعل» حين يكون الحادث نتيجة ضرورية لنشاطنا وطاقتنا.. أعني حين نكون نحن الذين خلقنا هذا الحدث»^(١).

١٩ - ويعتقد «برادلي» أن هذا النشاط هو ظاهر فحسب وليس حقيقيا لأن فكرته تؤدي إلى نتائج متناقضة. ويذهب إلى أن النشاط يعني أن التغير الذي يظهر فيه هو في آن معاً له سبب وليس له سبب. وهو لكي يبين لنا أن التغير الذي يتضمنه النشاط لا بد أن يكون قد سببه شيء آخر غير الشيء النشط نفسه يقول: «النشاط يعني تغير شيء ما إلى شيء آخر مختلف عنه. وهذا واضح فيما اعتقد، لكن النشاط ليس مجرد تغير أو تبدل بلا سبب. والواقع.. أن ذلك لا يمكن لنا أن نتصوره، لأن (أ ب) لكي تصبح (أ ج)، فلا بد أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب (أ ب) وإلا فسوف نكون أمام تناقض ذاتي صريح. وهكذا فإن انتقال النشاط يتضمن باستمرار سببا ما»^(٢).

لكنه يستمر في حديثه ليبيّن لنا أن التغير الذي يتضمنه النشاط لا بد من ناحية أخرى، ألا يكون قد سببه شيء آخر غير طبيعة الشيء النشط نفسه. وهو يقول في هذا المعنى: «النشاط هو تغير له سبب، لكنه لا بد أن يكون أيضاً أكثر من ذلك. لأن الشيء المعين إذا ما غيره شيء آخر، فإنه لا يقال عنه عادة أنه نشط فعال active بل يقال على العكس أنه سلبى أو متقبل passive، أما النشاط فهو يبدو بالأحرى تغيراً يشتمل في ذاته على السبب self-caused، فالانتقال الذي يبدأ بالشيء نفسه ويظهر من الشيء نفسه هو العملية التي نشعر فيها أن هذا الشيء نشط فعال، والنتيجة لا بد

(١) هـ. هـ. يواقيم «دراسة في كتاب الأخلاق لأرسطو» الطبعة الأولى ص ٢٠٠

(٢) ف. هـ. برادلي: «الظلم والحقيقة» الطبعة الثانية ص ٦٤ .

بالطبع أن تُعزى إلى الشيء على أنها صفة له، إذ ينبغي أن ينظر إليها لا على أنها تنتمي إلى الشيء فحسب، بل على أنها بدأت وخرجت منه. والشيء حين يحقق طبيعته الخاصة يسمى شيئاً نشطاً فعلاً^(١).

٢٠ - وعبارة «برادلى» الأولى هي ما يهمنا هنا، ذلك لأن الزعم بأن التغير الذى يتضمنه النشاط يحتاج إلى شيء آخر غير الشيء النشط يعنى انكار كل معنى لكلمة النشاط. فلماذا تصف «الشيء» بصفة «النشاط» إذا لم يكن فى نيتك أن تنسب لهذه الصفة أى معنى؟.. أنه لو صحت التفرقة التى سبق أن ذكرناها بين الفعل والحادثة، ولو أننا وضعنا فى ذهننا هذه التفرقة، فأننا لن نضللنا بعد ذلك عبارة «برادلى» التى تقول: «أن (أ ب) لكى تصبح (ب ج)، فإنه لابد أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب (أ ب)». فهذه العبارة صحيحة إذا ما طبقت على الحوادث، لكنها كاذبة إذا ما طبقت على الأفعال. فهذا الكرسي الموجود فى الجانب الأيسر من الغرفة لكى يصبح فى الجانب الأيمن منها، فلا بد أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب الكرسي هو الذى ينقله من هنا إلى هناك، لكن الإنسان الذى يوجد فى الجانب الأيسر من الغرفة ويريد أن ينتقل إلى الجانب الأيمن منها لا يحتاج إلى شيء آخر بجانبه. فحركة الكرسي حادثة تتطلب شيئاً آخر يفسرها، فيما حركه الإنسان - لو أنه كان فاعلاً لهذه الحركة - تفسر نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى شيء آخر يفسرها، بمجرد ما نعرف أنها نتيجة لعمل الإنسان أو فعله أو أنها الموضوع الذى اختاره لحظة انتباهه.

٢١ - مشكلتنا الرئيسية هي ذى: افرض أننا كتبنا مجعلاً مختصراً للذات على النحو التالى (أ - ب) بحيث تكون (أ) هي الفاعل المتبته و (ب) هي الموضوع الذى ينتبه إليه. فالسؤال الآن هو: ما الذى يجعل الفاعل يلتقط (ب) لتكون موضوعاً لانتباهه فى لحظة معينة ويستثنى موضوعات أخرى ممكنة مثل (ج د) ... الخ...؟ هل الفرد حين ينتبه يكون مبتدئاً أم متهيأً؟ أعنى هل يكون محصلاً أم مبدعاً...؟ أهو نتيجة لظروف سابقة أم أنه سبب فحسب؟. هل لابد للخلية أو الخلايا العصبية

(١) نفس المرجع، ص ٦٤.

التي تمتد حركات العين بالطاقة العصبية لكي تنظر مثلاً إلى موضوع معين - هل لابد أن يثيرها بالضرورة مقدم فزيائي، وهذا المقدم يثيره شيء آخر.. وهكذا حتى نصل - نصل إلى أين...؟ أم هل يمكن لهذه الإثارة أن تبدأ دون أن يسبقها بالضرورة مقدم فزيائي، أعني أن تبدأ مع شروع التكوين الطبيعي للفاعل السيكونوفيزيقي في الانتباه؟.. وبعبارة أخرى لو أننا أخذنا حاسة الابصار مرة ثانية: فهل نحن ننتبه إلى هذا الموضوع أو ذاك لأن عيوننا قد تحولت أردنا أو لم نرد نحوه، أم أن عيوننا تتحول نحو الموضوع المعين لأننا نقرر أن ننتبه إليه..؟

الرأي الذي ندافع عنه هو أن الفرد في حالة الانتباه مجبر ذاتياً أعني أنه محدد بذاته، فالفاعل في حالة الانتباه يكون نشطاً أعني أنه يكون سبب نفسه self-caused أي أنه يحمل سببه في ذاته، فهو يتقن بطريقة نشطة ما يبدو أنه يساعد على البقاء، أو ما يحفظ وجوده: «أنه في اللحظة التي يفكر فيها المرء في هذا الموضوع سرعان ما يتكشف له زيف الفكرة التي تجعل الخبرة مساوية لمجرد ظهور نظام خارجي أمام الحواس. أن هناك ملايين الأجزاء من النظام الخارجي تظهر أمام حواسي لكنها لم تدخل قط في خبرتي: لماذا...؟ لأنها لا نفع فيها ولا غناء بالنسبة لي. أن خبرتي هي ما أوافق على الانتباه إليه. والأجزاء التي ألاحظها أو التفت إليها هي وحدها التي تشكل ذهني - ومن ثم فالخبرة تصبح عماء مطبقاً دون النفع الانتقائي أن النفع وحده هو الذي يضيف خبرة وتأكيداً وضوءاً وظلاً، ومقدمة ومؤخرة - هو الذي يعطي للكلمة منظوراً واضحاً»^(١).

ولقد لاحظ «سير تشارلز شرنجتون» كيف يشرع الفرد في القيام ببعض الأعمال وكتب يقول^(٢): «تستمد حركة الفرد من مصدرين: العالم الخارجي من حوله، والعالم الداخلي الخاص به، وهو في كلتا الحالتين يستعمل نشاطه الانتقائي وهو نشاط يحكمه إلى حد ما الفعل العصبي الذي ينشأ تلقائياً داخل للمراكز العصبية

(١) وليم جيمس «مبادئ علم النفس» للجلد الأول، الفصل الحادي عشر ص ٤٠٢ .

(٢) ش. شرنجتون: «الإنسان وطبيعته» ص ١٨١ .

نفسها ويمكن أن يتنظر إليه على أنه جهاز يحدث بفضل تنظيمه عددا من الأشياء وهو يتركب على هذا النحو الذي يجعل العالم الخارجى يستطيع أن يشد زناد الحركة فيه. غير أن شروطه الداخلية تلعب دورا فى تلك الأشياء التى يستغلها فى حدود معينة وفى كيفية عملها، وهذه الشروط الداخلية قد تبدع بدورها بعض الأفعال».

٢٢ - وكدليل على صحة هذا الرأى نستطيع أن نلجأ من الناحية الإيجابية إلى الخبرة، أما من الناحية السلبية فسوف نحاول فى الفصول القادمة أن نبين أن وجهة النظر البديلة أعنى المذهب الجبرى هى وجهة نظر بغير أساس.

٢٣ - الخبرة هى مرجعى النهائية للبرهنة الإيجابية على أننى فى حالة الانتباه لا أسلك فى فعلى بسبب عوامل خارجية، ذلك لأننى حين انتبه أكون شيئا ولا أكون يمتلكا لشيء ما، أعنى أننى أنتقى، وأقبل بديلا من البدائل الموجودة أمامى، فأختاره وأجعله ملكا لى وأوحد بينه وبين ذاتى، وذلك هو الجبر الذاتى أو التحديد الذاتى الذى يصنع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هى عليه.

ونحن لدينا فى خبرتنا هذه بالفعل فى حالة الأداء المثل العينى الوحيد للفاعلية الحرة، لكننا حين نحلل هذا الموقف بعد ذلك ترانا نقسمه إلى عاملين ثم علاقة بينهما. أما العلاقة فهى علاقة الاختيار، وبالتالي فنحن نجرد من الخبرة العينية علاقة الاختيار، وبمجرد ما يتم تجريد مثل هذه العلاقة يكون فى استطاعتنا أن نطبقها على أى عاملين آخرين. وهكذا نستطيع أن نفسر بعض مظاهر التغير فى العالم الخارجى بأنها أفعال قام بها أشخاص آخرون. وبهذه الطريقة نفسها أيضاً نستطيع أن نرى الغرضية فى العمليات البيولوجية فى النبات وفى السلوك الفريزى عند الحيوانات ولا شك أننا فى جميع هذه الحالات عرضة لتفسير الوقائع تفسيراً خاطئاً بحيث نطلق اسم الأفعال الغرضية على أمور هى فى الحقيقة مجرد حوادث، لكن حتى لو كان ذلك صحيحاً فإنه لا ينفى القول بأننا نجرد علاقة معينة - هى علاقة الاختيار أو الانتقاء - من خبرتنا الخاصة ونطبقها - أن صواباً أو خطأ - على موضوعات أخرى. والواقع أنك كلما أكدت باصرار أن كل ما يقع فى الوجود ليس إلا مجموعة من

الحوادث، وأن اطلاق كلمة الفعل على أى منها ليس إلا عملية يقوم بها خيالنا - فأنتك تبرهن فى الوقت ذاته وعلى نحو قاطع أنتى أدرك الفعل فى خبرتى الخاصة، وإلا فمن أين جاءت علاقة الاختيار المجردة هذه...؟ أن هذه الفكرة لا توجد فى العالم الخارجى بناء على افتراضك نفسه لكنها موجودة عندى فمن أين جاءت...؟ لابد - بالتالى - أن أكون قد جردتها من خبرتى الخاصة حين اخترت شيئا معنا ليكون موضوعا لانتباهى.

٢٤ - بالتالى فإن فكرة الحرية بالمعنى الذى تفهم به فى نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين يتبته ويختار موضوعه - هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتى العينية، كما أن فكرة الضرورة - من ناحية أخرى - مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية. وفكرة القانون التى هى أساس العلم - وبالتالى أساس المذهب الجبرى - ليست إلا تصفية وتنقية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة. فالقانون العلمى هو شىء لا نستطيع بالفعل أن نخبر المثل الدقيق الذى يقدمه، لأن ما نخبره باستمرار وهو واقعة فردية عينية وليست القوانين إلا تجريدات من أمثال هذه الوقائع الفردية العينية، والواقع أنه فى الاختلاف بين وجهات النظر حول العلاقة بين الوقائع العينية والقوانين المجردة يكمن الفرق بين المذهب الآلى والمذهب الديناميكى. «كلما نظر صاحب النزعة الديناميكية إلى أعلى اعتقد أنه يدرك وقائع تفلت من قبضة القانون: وهكذا يضع الواقع على أنها الحقيقة المطلقة، ويعتبر القانون مجرد تعبير رمزى - كبير أو صغرى - عن هذه الحقيقة. أما النزعة الآلية فهى على العكس تكتشف داخل الواقعة الجزئية عددا معينا من القوانين التى تكون هذه الواقعة بالنسبة لها مجرد نقطة التقاء ولا شىء غير ذلك: وعلى أساس هذا الفرض يصبح القانون هو الحقيقة الأصلية الأساسية»^(١).

أن وقائع الخبرة الفردية والعينية هى الحقيقة أما القوانين فهى تجريدات. ولا

(١) هنري برجسون «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف. ل. برجسون ص ١٤٠ (هنا هو الاسم الذى أطلق على الترجمة الإنجليزية لكتاب برجسون «رسالة فى معطيات الشعور المباشرة» والنص موجود فى الأصل للفرنسي ص ١٠٥ من الطبعة السادسة والتسعين باريس ١٩٦١ - المترجم).

يمكن مطلقاً أن تكون التجريدات فى اتفاق كامل مع وقائع الخبرة الجزئية، فهى يمكن فحسب أن تتفق معها اتفاقاً كبيراً أو صغيراً لا اتفاقاً كاملاً، والقوانين من هذه الزاوية تشبه الأشكال الهندسية التى يزيل الفكر ما فيها من نقائص كانت موجودة فى الجزئيات العينية للخبرة، فنحن لا نستطيع على الإطلاق أن نخبر الخط المستقيم استقامة مطلقة أو الدائرة الكاملة الاستدارة، ومع ذلك فنحن نكون هذه الأشكال تكويناً فكرياً مثالياً على أساس الوقائع العينية. وتلك هى الحال نفسها مع قوانين الطبيعة، فنحن لم نلاحظها أبداً تتحقق فى كمال مطلق لكننا نستطيع فحسب أن نزيل بالفكر النقائص الموجودة فى ملاحظتنا الجزئية، ومن ثم فقوانين الطبيعة التى هى حجر الزاوية فى بناء المذهب الجبرى ليست إلا تجريدات من خبرتنا التى هى وحدها الحقيقية. وفى استطاعتك أن تنظر إلى الطبيعة على أنها جهاز ينظمه قوانين لا ترحم. لكنك قبل أن تفعل ذلك عليك أن تسلم أولاً بأن مثل هذا التصور مستمد من شىء آخر وأن خبرتك بالوقائع العينية هى الأصل الذى اشتق منه، وطالما أن خبرتك هى فى النهاية خبرة بفعل ما أعنى خبرة بالانتباه والانتقاء، فأنها بالتالى خبرة بالجبر الذاتى أو التحديد الذاتى. ولا شك أن تصور الحرية بالمعنى الذى نفهم به هذه الكلمة فى نظرية الجبر الذاتى هو تصور مسبق قطعاً، تصور الضرورة، فالأول يدرك مباشرة عن طريق الخبرة بينما الثانى جاء نتيجة تصفية بعدية. «لو أننا تساءلنا لماذا يضيف أحد الفريقين (أصحاب النزعة الديناميكية)، حقيقة علياً على الواقعة، بينما يضيف الفريق الآخر (دعاة النزعة الآلية) مثل هذه الحقيقة على القانون، لوجدنا أن النزعة الآلية والنزعة الديناميكية تأخذ كل منهما كلمة البساطة بمعنيين مختلفين أتم الاختلاف. أما الفريق الأول فيرى أن المبدأ يكون بسيطاً لو أمكن لنا أن نرى نتائجه وأن نحسب آثاره. وهكذا - حسب هذا التعريف نفسه - تكون فكرة المقصود الذاتى أكثر بساطة من فكرة الحرية، ويكون التجانس أكثر بساطة من الالتجانس، ويكون للمجرد أكثر بساطة من العينى. غير أن النزعة الديناميكية لا تسعى إلى وضع الأفكار فى أنسب النظم وأكثرها ملاءمة للعشور على الحيط الحقيقى الذى يربط بينها.. ومن

هذه الوجهة من النظر تصبح فكرة التلقائية بلا نزاع أبسط من فكرة القصور الذاتي، طالما أن الثانية لا يمكن أن تفهم وأن تحدد إلا عن طريق الأولى في حين أن الفكرة الأولى تكتفى بذاتها^(١).

٢٥ - لا نستطيع أن نجاوز القول بأن خبرتنا كما نلركها إدراكا مباشرا وكما نحللها عن طريق الاسترجاع، تظهرنا على أننا في حالة الانتباه نكون مجبرين ذاتيا في اختيار موضوع الانتباه، كلا وليس ثمة إمكان لوجود معرفة - أية معرفة - بمعزل عن خبرتنا الخاصة لأن الخبرة هي مرجعنا النهائي، والعالم هو عالم بالنسبة لنا، ومهما حاولنا أن نقول عكس ذلك فأننا مقيدون في النهاية بما صادفناه في خبرتنا. يقول وايتهد: «معطياتنا هي العالم بالفعل بما في ذلك أنفسنا نحن، وهذا العالم الفعلي ينتشر أمامنا للملاحظة في شكل موضوعات لخبرتنا المباشرة، وتوضيح هذه الخبرة المباشرة هو المبرر الوحيد لأي تفكير، ونقطة البداية أمام الفكر هي الملاحظة التحليلية لمكونات الخبرة»^(٢). وكتب «افلنج Aveling»^(٣) في هذا المعنى يقول: «يمكن أن نضع مبدأ عاما لا يسمح بأى استثناء مهما كان نوعه، هذا المبدأ هو: جميع معطيات الاعتقاد - حتى تلك المعطيات التي بلغت حدا كبيرا من الاتقان والأحكام في طابعها العلمي أو الفلسفي - تستمد لها مباشرة من خبرتنا التجريبية المباشرة، أو هي على الأقل ترتبط بهذه الخبرة بطريقة محددة تماما بحيث يمكن التأكد منها»^(٤).

٢٦ - غير أننا حين نقول أن الفرد في حالة الانتباه يكون نشطا فعلا دون أن يكون لنشاطه سبب خارجي، لكنه محدد بذاته في إحداث حركات جسمه هو - ألا

(١) نفس المرجع السابق ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٢) أ. ن. وايتهد: «التطور وعالم الواقع» Process and Reality الطبعة الأولى ص ٥ .

(٣) هو فرانسيس افلنج Frances Aveling كان مدرسا لعلم النفس في جامعة لندن، ومن أهم مؤلفاته «في الوعي الكلي والفردي» عام ١٩١٢ و«النظرة إلى الواقع من خلال علم النفس» ١٩٢٩ - و«الشخصية والإرادة» ١٩٣١ و«مدخل إلى علم النفس» ١٩٣٢ (المترجم).

(٤) ف. افلنج «الشخصية والإرادة» الطبعة الأولى ص ٢٥ .

نكون بذلك قد اعتدينا على الأرض المقدسة لقانون بقاء الطاقة..؟ أن في استطاعة أحد علماء الطبيعة أن يثير الاعتراض الآتى: أن إحداث حركة في الجزيئات المادية للجسم يعنى أن النشاط الذاتى المزعوم قد أضاف قدرا جديدا من الطاقة الحركية Kinetic energy دون أن يختفى قدرا مساويا لهذه الإضافة من صورة أخرى من صور الطاقة، وهذا تمطيم واضح لواحد من أعظم القوانين المعترف بها فى علم الطبيعة وهو قانون بقاء الطاقة الذى يلعب إلى أن الطاقة لا تزيد ولا تنقص بل تتحول فقط إلى صور مختلفة.

٢٧ - ويمكن أن نشرح قانون بقاء الطاقة فى إيجاز شديد على النحو التالى:

إذا ما درسنا الطرق التى تؤثر بها المادة فى حواسنا لوجدنا أن هناك حالات متعددة للمادة يمكن قياسها هى التى نسميها بصورة الطاقة. وهكذا نجد لدينا: طاقة الحركة، وطاقة الوضع، والحرارة، والضوء ... الخ، ونحن نلاحظ أنه فى حالة اختفاء إحدى هذه الصور يظهر بدلا منها صورة أخرى، وفى كل حالة من هذه الحالات هناك معدل ثابت لتحويل صورة من الصور إلى صورة أخرى. فلو أننا استخدمنا الطاقة الكيميائية لتوليد الحرارة، فأن عدد الوحدات الحرارية التى نحصل عليها من كل وحدة من وحدات الطاقة الكيميائية الضائعة يظل ثابتا. ولو أننا لاحظنا كل التحولات التى تطرأ على أى مجموعة من مجموعات الطاقة، لوجدنا أن المجموع الكلى للوحدات الذى نحسبه بمصطلحات إحدى هذه الصور - يظل ثابتا باستمرار. ويمكن أن نوضح ذلك بهذا المثال الآتى: افرض أن شخصا يملك مبلغا معيناً من المال وأنه أحيانا يستبدل القروش بالشللنات، وأحيانا أخرى يستبدل العملة الفضية بعملة ورقية ... الخ. لكن المبلغ يظل مع ذلك ثابتا، فالمجموع الكلى يبقى كما هو سواء أكان محسوبا بالشللنات أم بغيرها، وعلى الرغم من أن المبلغ كله كان فى لحظة من اللحظات مجموعة من القروش وفى لحظة أخرى كان كله فضة، وفى لحظة ثالثة كان كله أوراقا مالية، أو كان فى لحظة رابعة خليطا من ذلك كله - فأن المجموع الكلى للمبلغ يظل واحدا فى جميع هذه الحالات.

٢٨ - وعلى ذلك فى استطاعة عالم الطبيعة أن يقول أن الأعصاب أجسام مادية مثلها مثل الحجارة سواء بسواء، وانتقال التيارات العصبية هى نفسها عملية فسو - كيميائية تشبه تماماً عملية احتراق الشمعة ولابد من تفسيرها تفسيراً مادياً. ولو أننا افترضنا أن شيئاً ما يحدث فى حالة الانتباه داخل لحاء المخ. حيث لا يمكن أن يحدث بنفس الطريقة فى حالة أخرى بوصفه محصلة لظروف مادية خالصة، فأننا بذلك نحطم الاتصال الذى لا ينحطم للتفسير الفزيائى، فالطاقة الموجودة فى العالم المادى لا تفتى ولا تخلق بل يعاد توزيعها فحسب، وبالتالي فلا يمكن أن يكون صحيحاً ما نقول من أن النشاط الذاتى يحدث حركة - لأنه بذلك لابد أن يزيد أو ينقص من كمية الطاقة الموجودة فى العالم المادى - وبالتالي يحطم قانون بقاء الطاقة.

٣٩ - وردا على هذا الاعتراض سوف أجيب بادية ذى بدء بالشك فى الشمول المزعوم لهذا القانون، وسوف أحاول - ثانياً - أن أبين أن نشاط الانتباه لا يتعارض بالضرورة مع هذا القانون.

٣٠ - هناك واقعة تعارض الزعم القائل بأن الطاقة لابد أن يقابلها قدر من العمل مساو لها تماماً، وهى أن بعض الطاقة الحرارية يتبدد دون أن يحدث أى قدر من العمل مساو له، وطالما أننا لا نعرف شيئاً عن الطريقة التى تعود بها هذه الطاقة المبدة إلى مصدرها الأسمى ألا يمكن أن تكون الطاقة المتاحة لنا مستمدة من مصدر خفى لا يمكن فزيقياً أن ترد إليه..؟

٣١ - وهذا السؤال يبرز أمامنا فكرة إمكان الرد reversibility أو إمكان التحول وهى الفكرة التى تزعمها النظرية الآلية ويدعمها قانون بقاء الطاقة. فهم يزعمون أن أياً ما كان التغير الذى يحدث فى العالم فإن من الممكن أن يعود كل شىء من جديد إلى وضعه السابق، لكن الوقائع تظهرنا على أن هذه النظرية المزعومة لا تستطيع - على الأقل - أن تجد لها تطبيقات فى مجالات معينة. «أن لا معقولية الرد (أو التحول إلى الوضع السابق) واضحة فى العمليات العضوية: فليس من المعقول أن تنقلص

الشجرة وتعود القهقري إلى البذور، ولا أن تبدأ الحياة مع جثة الإنسان وتنتهي بالميلاد، ولا تعود سلسلة الأنساب إلى الوراء»^(١) والواقع أن إمكانية الرد هذه لا يمكن - فيما يبدو - أن تنطبق إلا على نظام يمكن لأجزائه بعد أن تتحرك أن تعود إلى أوضاعها السابقة أعني نظاما يمكن لأجزائه بعد أن تتحرك أن تعود إلى أوضاعها السابقة أعني نظاما لا يلعب الزمان أى دور فى ماهيته. «لكن الأمر على خلاف ذلك تماما فى مجال الحياة، فها هنا تبدو الديمومة - يقينا - وكأنها تقوم بدور السبب ومن ثم فإن الفكرة القائلة بالعودة بالأشياء إلى الوراء بعد انقضاء زمان معين هى ضرب من المستحيل، طالما أن مثل هذه العودة إلى الوراء لا تحدث قط فى حالة الكائن الحى»^(٢). «وفى حين أن النقطة المادية كما يفهمها دعاة النزعة الآلية نظل فى حاضر أبدي. فإن الماضى قد يكون حقيقة بالنسبة للأجسام المادية، وهو يقينا حقيقة أكيدة بالنسبة للموجودات الواعية. وإذا كان الماضى لا يمثل أدنى كسب ولا أدنى خسارة بالنسبة إلى أى نظام نزعم له البقاء، فإنه قد يمثل كسبا بالنسبة إلى الكائن الحى، وهو بدون شك كسب محقق للموجود الواعى. وإذا كان الأمر على هذا النحو: أليس هناك الشئ الكثير مما يمكن أن يقال حول افتراض القوة الواعية أو الإرادة الحرة، التى تخضع لفعل الزمان وتستغرق ديمومة حتى أنه ليتمكن أن تفلت من قانون بقاء الطاقة؟»^(٣).

٣٢ - أن كل ما فى استطاعة عالم الطبيعة أن يؤكد بواسطة قانون بقاء الطاقة هو أن القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (أ)، يساوى القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (ب). «غير أن التأكد من التساويات الآلية للصور المختلفة من الطاقة، وتقرير الثبات المطلق لهذه التساويات كجزء من المسلمة العامة التى تقول أن الطبيعة مطردة - شئ، والزعم بأن كمية الطاقة الموجودة فى الكون محدودة ولأنها

(١) جيمس وورد: «الذهب الطبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية للجلد الثاني ص ٨١.

(٢) هـ. برجسون: «الزمان والإرادة الحرة» الترجمة الإنجليزية بقلم ف. ل. برجسون F. L. Pogson ص

١٥٣.

(٣) نفس المرجع ص ١٥٤.

محدودة فهي لا تزيد ولا تنقص تبعا لقانون ما أو لمبرر كاف - شيء مختلف عنه أتم الاختلاف .. «إن عالم الطبيعة؟ لا يعرف إلا أن معدلات التحول والتبدل ثابتة ومنتظمة داخل نطاق الحدود الضيقة جدا للملاحظة، وهو حتى داخل هذه الحدود مقيد تماما بمعدل النتائج لعدد لا حصر له من العمليات الفردية»^(١).

٣٣ - فضلا على ذلك كله، وبغض النظر عن مشكلة الصعوبة الكمية: فكيف يستطيع العلم أن يتأكد من أن صور الطاقة المعروفة هي وحدها الصور الممكنة فحسب...؟ أننا حين نقول: أن (أ) يمكن أن تتحول تماما إلى (ب) فإننا لا نستبعد بذلك إمكان وجود صور أخرى من الطاقة تتوسط هذه الدورة. وسواء أكانت كمية الطاقة الموجودة في الكون ثابتة كلها أم لا فسوف يبقى علينا أن نتأكد من أن قائمة صور الطاقة التي نعرفها قائمة شاملة تماما قبل أن يحق لنا أن نرفض نظرية جديدة.

٣٤ - وإلى جانب ذلك كله: افرض أننا سلمنا بأن قانون بقاء الطاقة صحيح وشامل، فهل لابد أن يكون هناك تعارض بين مثل هذا القانون وبين النشاط الذاتي...؟ يمكن أن يقال بادىء ذي بدء أن قانون بقاء الطاقة يختص فحسب بإعادة توزيع الطاقة داخل إطار النظام المادى، لكنه يظل صامتا أمام الأحداث الأخرى التي يقال أنها ليست مادية. أن ما يؤكد هذا القانون هو أن الطاقة لا يمكن أن تزيد أو تنقص لى أية ظروف مادية، لكنه لا يخبرنا ما الذى عساه أن يحدث لو تدخل عامل غير مادى ليلعب دورا في هذه الأحداث.

٣٥ - ثانياً - وربما كانت تلك نقطة أكثر أهمية - أن من الممكن تماما أن تكون فاعلية الذهن مجرد فاعلية موجهة بحيث نقود إلى إعادة توزيع الطاقة دون أن يكون لها أدنى أثر على كمية هذه الطاقة زيادة أو نقصانا. والحق أن المرء لينغريه تماما أن يسوق اقتراحا جريئا مؤداه أن الحياة تعتمد على توجيه وضبط الطاقة دون أن تكون هي نفسها إحدى صورها، ويمكن أن تكون مجرد إعادة التنظيم نتائج مذهلة، فنحن نجد فيما يسمى بفعل الإنسان في الطبيعة أن «خواص المادة هي التي تعمل كل شيء

(١) جيمس وورد: «المنهج الطبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية المجلد الثاني ص ٧٥.

بمجرد ما توضع الأشياء فى وضعها الصحيح. وكل ما يفعله الإنسان فى المادة بل كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يقوم بهذا العمل أعنى أن يضع الأشياء فى وضعها الصحيح بحيث يمكن أن تؤثر فيها قواها الداخلية الخاصة، كما تؤثر فيها تلك الأشياء الطبيعية الأخرى الباقية. فالإنسان لا يفعل شيئاً سوى أن يحرك شيئاً من شىء آخر أو إلى شىء آخر. وأوامره كلها على قوى الطبيعة لا يمكن أن تقاس قوتها بتلك القوة التى يحصل عليها هو نفسه حين ينظم الأشياء فى تلك التركيبات والتفاعلات التى نشأت عنها القوى الطبيعية ذاتها، كما هى الحال - مثلاً - حين يضع عود ثقاب مشتعل على وقود، أو حين يضع الماء فوق مرجل من نار بحيث يتولد عنها قوة البخار التمددية التى أدت بشكل واسع إلى تحقيق الأغراض البشرية^(١)..»

يقول: «ماكسويل Maxwell» لو أننا افترضنا وجود عفريت من نوع خاص بلغت ملكاته من الدقة حداً يمكنه من تتبع الجزئيات فى مسارها بحيث يكون قادراً على أن يعمل ما يستحيل علينا الآن عمله، فسوف نظل مع ذلك نتخيله محدوداً فى صفاته مثلنا تماماً. لأن «الجزئيات فى إناء مملوء بالهواء وفى درجة حرارة مطردة تتحرك بسرعات ليست مطردة على الإطلاق، رغم أن أدنى سرعة لأى عدد كبير منهم نختاره اختياراً تعسفياً هى سرعة مطردة فى الغالب تماماً. ودعنا الآن نفترض أن مثل هذا الإناء يقسم قسمين هما: (أ،ب)، وأن أحد القسمين به ثقب صغير، وأن هناك كائناً يستطيع أن يرى الجزئيات الفردية يفتح هذا الثقب الصغير ويغلقه بحيث يسمح فقط للجزئيات السريعة بالعبور من (أ) إلى (ب)، والجزئيات البطيئة بالعبور من (ب) إلى (أ). أن مثل هذا الكائن سوف يستطيع على هذا النحو - دون أن يبذل أدنى جهد - أن يرفع درجة حرارة (ب)، وأن يخفض درجة حرارة (أ)»^(٢).

(١) مل: «مبادئ الاقتصاد السياسى» الكتاب الأول، الفصل الأول، القسم الثانى. اقتبسه جيمس وورد فى كتابه «المنهج الطبيعى والملاذرية» الطبعة الثانية، الجزء الأول، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٢) ماكسويل: «نظرية الحرارة» ١٨٩٤ ص ٣٣٨ وما بعدها، اقتبسه جيمس وورد فى كتاب «المنهج الطبيعى والملاذرية» الطبعة الثانية للمجلد الأول ص ٢٠٢.

غير أن ذلك ليس إلا تشبيهاً مجازياً يمكن أن يساء فهمه، فأنا لا أفترض وجود أى كائن متوسط يقوم بعمل التوزيع من أجل الفاعل السيكونفزيقي على النحو الذى اقترح فيه «ديكارت» وجود غدة صنوبرية تقوم بوظيفة مماثلة^(١). كلا ولست أفترض وجود ذهن مستقل يعمل فى البدن ويتفاعل معه. فأنا أعتقد أن هناك كائناً واحداً فحسب هو: الفاعل السيكونفزيقي، وواحديته هى اتحاد العضوى أو هى وحدته العضوية، ومثل هذا الفاعل له وظيفة تختص بطريقة عجيبة بالجسم الحى، وهذه الخاصية العجيبة تعتمد أساساً - كما قلنا - على انتباه الفرد إلى الوجود، وانتقاء عناصر معينة ورفض عناصر أخرى، والفرد فى إحداثه لحركته يكون نشطاً فعالاً محددًا بذاته فحسب، وكل أنشطة الفرد - أيا كان نوعها - تفترض مقدماً وظائفاً الانتقاء والاختيار المتضمنة فى الانتباه.

بقى أن نعرف: متى يعتبر فعلاً من أفعال الانتباه إرادة، ومتى لا يعتبر كذلك.



(١) كان «ديكارت» يعتقد أن الغدة الصنوبرية التى توجد فى منتصف المخ هى المحول الذى يقوم بتحويل الأفكار إلى منبهات تحرك الجسم المادى، كما أنها أيضاً الوسيلة التى يتحول بها حادث جسمى (كوخز الدبوس مثلاً) إلى إحساس أو إلى فكرة وهذه الغدة باختصار هى عنده نقطة الالتقاء بين النفس والجسد. (المترجم).

الفصل الثالث

الإرادة

الفصل الثالث

«الإرادة»

- ١ - الإرادة هي الانتباه إلى موضوع يتصف بخصائص معينة.
- ٢ - ليس هناك ملكة تسمى «بالإرادة»، ولكن هناك أمثلة للإرادة فحسب.
- ٣ - الانتباه سابق على الإرادة. وجهة نظر «برادلى» التى تقول العكس. (٤ - ٦) نقد وجهة نظر «برادلى».
- ٤ - من أين يأتى الانتباه حين يصاحب الإرادة دوون أن يكون هو نفسه مراداً مباشراً...؟
- ٥ - لا ينضج ما إذا كان «برادلى» يعتقد أن الانتباه مصاحب ضرورى للإرادة أم أن الإرادة يمكن أن توجد بدونه.
- ٦ - التناقض فى قوله أن الانتباه يصبح الموضوع المباشر للإرادة حين تكون العقبة فى تحقيق فكرتى هى شروء الذهن.
- ٧ - كيف نفسير الحالات التى أشعر فيها أن الانتباه هو الموضوع المباشرة لإرادتى.
- ٨ - جميع الأمثلة الممكنة للأفعال الإرادية تعتمد على الانتباه إلى فكرة لها خصائص معينة.
- ٩ - يكون الموقف حالة من حالات الإرادة:
 - أ - إذا كانت الفكرة التى أنتبه إليها هى فكرة تغيير الوجود.
 - ب - وإذا كان التغيير لابد أن يحدث بناء على الفكرة.
 - ج - وبوساطة هذه الفكرة.
 - د - ويشترط أن يحقق الفاعل نفسه حين يحقق الفكرة (١٠ - ١٤) مناقشة هذه النقاط:

١٠ - لابد أن يكون هناك وجود ذو طبيعة معينة داخلية أم خارجية. تغير هذا الوجود لابد أن يبدأ الآن.

١١ - لابد أن يكون هناك صراع بين فكرتى عن التغير وبين طبيعة الوجود. لابد أن يكون التغير فى نطاق قدرة الفاعل.

١٢ - لابد أن يحدث التغير طبقا لمضمون الفكرة - السماح بالزيادة الضرورية فى التغير.

١٣ - لابد أن يكون التغير نهاية عملية، كانت بدايتها الفكرة التى انتهت إليها، العلاقة بين البداية والنهاية يجب ألا تكون مجرد تتابع بل أن تكون نفسها العلاقة بين الفعل فى حالة الأداء acting والفعل وقد انتهى Act.

١٤ - الفاعل يحقق نفسه فى حالة الإرادة لأنه يتحد مع فكرة التغير، ما المقصود بهذا الاتحاد...؟

١٥ - أنا أختار فكرة التغير لأنها تناسب حياتى ككل. هل هناك نظام مثالى...؟

١٦ - الأخلاق هى العمل تحت سلطان العقل.

١٧ - الهوية بين فكرتى عن التغير وبين الوجود الواقعى يختلف مداها: فكلما اتسعت ازداد الجهد الذى يبذل فى الفعل الإرادى.

١٨ - الفرق بين الإرادة والتفكير.

١ - حاولت فى الفصول السابقة أن أبين أن كل واقعة سيكولوجية تعتمد على الانتباه إلى شىء ما، والانتباه هو الجانب الذاتى وما نتبه إليه هو الجانب الموضوعى، ومن الجانبين معا - الذاتى والموضوعى - تتألف الذات. والأفعال السيكولوجية كلها ليست إلا تنوعا للجانب الموضوعى من الانتباه، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه ثم موضوعات متعددة نتبه إليها فى أوقات مختلفة: ففى الإدراك الحسى نتبه إلى موضوع يتسم بخصائص معينة وهكذا.. وسوف أحاول فى هذا الفصل أن أعرض للخصائص النوعية التى تميز الموضوع الذى نتبه إليه فى حالة الإرادة.

٢ - غير أن القول بأن الجانب الذاتي هو الانتباه دائما، وأنه ليس ثمة سوى مجموعة من الخصائص هي التي تطبع بطابعها موضوع الانتباه في حالة الفعل الإرادى، يعنى فى الحال أنه ليس ثمة «ملكة» تسمى بالإرادة، لأن تصور مثل هذه «القوة» لن يعنى فى هذه الحالة إلا أننا نقوم بتعميم مجرد من الأمثلة للمواقف الإرادية كما هى الحال بالضبط فى تصور «الإنسان» الذى لا يدل إلا على تعميم مجرد من الأفراد الجزئية التى تشترك جميعا فى خصائص معينة وبمعنى آخر ليست هناك «إرادة» تريد فى مناسبات معينة أشياء محددة ولا تريد هذه الأشياء فى مناسبات أخرى. بل هناك فقط أمثلة متنوعة للمواقف الإرادية. وافترض وجود ملكة للإرادة هو الذى يجعلنا نريد فى مواقف معينة ولا نريد فى مواقف أخرى، سوف يبدو أشبه ما يكون «بافتراض «ملكة للغناء» هى التى تجعلنا نغنى، و«ملكة للرقص» هى التى تجعلنا نرقص...»^(١).

٣ - ولو أن الانتباه من ناحية أخرى كان موجودا فى كل واقعة سيكولوجية - بما فى ذلك حالات الإرادة - فسوف يتضح فى هذه الحالة أن الانتباه لا بد أن يكون سابقا على الإرادة. غير أن «برادلى» يأخذ بوجهة النظر المعارضة، فهو يعتقد أن الانتباه النشاط يتضمن الإرادة، أعنى أننى فى كل مرة أنتبه فيها انتباها نشطا إيجابيا إلى شيء ما، فلا بد أن يكون هناك فعل للإرادة يسبق فعل الانتباه. لكنه يضيف «أن الانتباه - يقينا - لا يعنى الإرادة بالمعنى الذى يكون فيه كل انتباه مرادا بشكل مباشر. ذلك لأن الانتباه نفسه ليس هو باستمرار هدف إرادتى، فقد يكون فى بعض الحالات هدفى وقد لا يكون.. فإذا ما حققت غرضا ما خارجيا أو داخليا فأننى قد أكون متبها بغير شك، ومع ذلك فما دمت لا أشعر بأى ميل على الإطلاق إلى الشرود ذهنيا عن هدفى، فأننى لا أنتبه مطلقا انتباها مرادا مباشرة .. ومن ثم فأن الانتباه

(١) لوك: «مقال من العقل البشري» للجلد الأول، الكتاب الثانى، الفصل الحادى والعشرين نشرة ١. س.

فريزر A. C. Fraser عام ١٨٩٤ ص ٣٢٢ .

باختصار حالة قد تكون هي نفسها مرادة مباشرة، لكنها يقينا ليست بحاجة إلى أن تكون كذلك^(١).

وعلى ذلك فإن «برادلى» يرى أن هناك نوعين من الحالات:

(١) إما أن يكون الانتباه نفسه هو موضوع الإرادة. (ب) أو أن يصاحب ممارسة الإرادة فحسب دون أن يكون هو نفسه مرادا. وهو يكون موضوعاً للإرادة: «حين ندرك أن التمهّل أو التأنى أو الصعوبة أمام تحقيق فكرتى تعتمد بطريقة ما على فشلى وشروء ذهنى، أما الانتباه نفسه فهو موجود وتشتمل عليه صراحة فكرتى عن الغاية أو الهدف، وفي هذه الحالة يكون الانتباه نفسه مرادا بطريقة مباشرة، وليس كما كان من قبل موجودا وجودا عرضيا»^(٢) وسوف أثير ضد وجهة نظر برادلى هذه الاعتراضات الآتية:

٤ - (١) فهو لم يفسر لنا كيف ينشأ الانتباه فى الحالات التى يوجد فيها وجودا عرضيا أعنى الحالات التى لا يكون فيها هو نفسه مرادا بطريقة مباشرة الحالات التى «قد أكون فيها - بغير شك - متبها، ومع ذلك لا أشعر على الإطلاق بأى ميل إلى الشروط ذهنية عن هدفى وقد لا أنتبه انتباهها مرادا بطريقة مباشرة». وحتى أوضح اعتراضى هذا سوف أستعمل الرموز الآتية: الفرض أن (أ) تمثل الإرادة، و(ب) تمثل الانتباه و (ج) تمثل الموضوع المراد عندئذ فى الحالات التى يكون فيها الانتباه مصاحبا فحسب لممارسة الإرادة دون أن يكون هو نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالى:

أ — ب ج (ب). وهى نقرأ هكذا: الإرادة (أ) موجهة إلى غرض معين (ج)، والانتباه، (ب) متضمن بطريقة ما فى الموقف. أما فى الحالة التى يكون فيها الانتباه نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالى: أ — ب ج فنقول عندئذ أن الانتباه تشتمل عليه صراحة فكرة الغاية أو الهدف.

(١) مجلة «Mind» عدد ٤١ ص ٨.

(٢) نفس المرجع ص ٩.

والسؤال الآن هو: فى الحالة السابقة التى يوصف فيها الموقف بأنه أ — جد (ب) من أين يأتى الانتباه...؟ لا يمكن أن يقال: أنه جزء ضرورى من الإرادة، إذ يمكن أن يكون هو نفسه مراداً، ولا يمكن أن يقال: أنه شرط ضرورى للموضوع المراد، لأنه بناء على رأى «برادلى» نفسه - يمكن تصور الانتباه شارداً عن الموضوع بحيث يمكن أن يعود إليه بواسطة الإرادة. وعلى ذلك ففى الحالة التى يكون فيها الانتباه نفسه ليس هو الموضوع المباشر للإرادة أعنى حين يوجد وجوداً عرضياً فإنه لا يمكن أن يكون جزءاً ضرورياً من أ (أعنى من الإرادة) ولا جزءاً ضرورياً من جد (أعنى من الموضوع المراد). ومع ذلك كله فلا يزال برادلى يرى أنه من الضروري أن يكون الانتباه موجوداً ليساهم فى عملية الإرادة! والسؤال الذى يطرح نفسه هو: ما السبب الذى يجعل الانتباه موجوداً فى هذه الحالة؟ أنه إما أن يكون موجوداً بسبب الإرادة على الإطلاق. فلو أنه كان موجوداً بسبب الإرادة بطريقة غير مباشرة فلا بد أن يكون ناتجاً من الإرادة وموضوعها، غير أننا لا يمكن أن نتصور كيف يمكن أن يحدث ذلك. افرض مثلاً أن موضوع إرادتى هو قراءة قصيدة من القصائد وفهمها، أن الإرادة والقصيدة قد استدعيا معا الانتباه إلى القصيدة. وإذا لم يكن ذلك هو المعنى المقصود فأنتى لن أستطيع أن أفهم كيف يمكن للانتباه أن يكون موجوداً بطريقة أخرى بسبب الإرادة وبشكل غير مباشر. لكن إذا لم يكن للانتباه صلة بالإرادة على الإطلاق، فلا يمكن أن يقال عنه أنه بعد الإرادة، ولا يمكن على الإطلاق أن نتصور أنه يطبع اتجاهات الإرادة.

٥ - (ب) لا يتضح ما إذا كان «برادلى» يعتقد أن الانتباه مصاحب ضرورى للإرادة، أم أن الإرادة يمكن أن توجد بدون الانتباه. فكلامه يدل من ناحية على أن الانتباه لابد أن يتبع كل حالة من حالات الإرادة، لكنه يكون أحياناً مراداً بطريقة مباشرة، وأحياناً أخرى يكون مراداً بطريقة غير مباشرة. وكلامه يدل من ناحية أخرى على أنه يتصور حالات تكون فيها الإرادة موجودة مع غايتها لكن بدون انتباه، وذلك حين يقول: أن شرود الذهن (أعنى عدم الانتباه إلى الموضوع المراد، قد يعوق أو

يعرقل تحقيق فكرتى. وذلك يعنى بعبارة أخرى أنه قد يكون لدى إرادة الوصول إلى غاية معينة فكرتها موجودة فى ذهنى غير أن علم الانتباه إلى هذه الغاية يعوق أو يعرقل عملية الوصول إليها.

٦ - ومن ناحية أخرى فأن قول «برادلى»: أن الانتباه قد يكون هو الموضوع المباشرة للإرادة «حين تدرك أن الإحاطة أو العقبة أمام تحقيق فكرتى تعتمد بطريقة ما على فشلى وشروء ذهنى» - هذا القول يبدو أنه يحتوى على تناقض ذاتى. لأنه يعنى ببساطة أننى أدرك أن هدفى لم يتحقق لأننى كنت شارد الذهن، وهكذا أعود فأجعل انتباهى موضوعا مباشرا للإرادة. غير أن «الإدراك» لا يكون ممكنا بدون الانتباه إلى الموقف المدرك. وعلى ذلك فيمكن أن تصاغ وجهة نظر «برادلى» على النحو التالى: حين أجد من خلال الانتباه أن انتباهى ليس موجها الوجهة الصحيحة فأننى أقوم بتصحيحه بإرادتى. والقول بأن الانتباه يكتشف أنه هو نفسه قد ضل ليس إلا خلفا واضحا.

٧ - ومن هنا فأن القول بأسبقية الإرادة على الانتباه قول لا يمكن الدفاع عنه، ولهذا فأنا أعتقد أن الصيغة لأبد أن تكون باستمرار على النحو التالى: ب - ج - بحيث تمثل (ب) - كما سبق أن قلنا - الانتباه، كما تتمثل (ج) موضوع الانتباه. ويقال عن (أ) التى تمثل الإرادة: أنها توجد حين تكون هناك خصائص معينة تتصف بها (ب) أهنى موضوع الانتباه - وهى خصائص سوف نبحثها بعد قليل.

والقول بأن الانتباه يسبق الإرادة يعفينا من الربط غير الضرورى بين الانتباه والوعى: فقد يكون الانتباه شعوريا فى حالتى الإرادة والتفكير، وقد يكون لاشعوريا فى حالة النزوع البسيط. وحتى فى حالتى الإرادة والتفكير اللتين يكون فيهما الانتباه شعوريا فأننى قد أشعر بالعمل الرئيسى الذى أقوم به فى الوقت الذى تحدث فيه أشياء أخرى كثيرة بطريقة لاشعورية. فأنا الآن مثلا أشعر بأننى أكتب لكنى لا أستطيع أن أشعر بمئات الآلاف من الألياف العصبية والعضلية التى تتكامل معا وتركز نفسها فى فعل الكتابة. ومن ناحية أخرى فليس كل فرد عضوى يستطيع أن

يشعر تماما بالعمل الرئيسى الذى يقوم به فى وقت معين: ويدلو أن تقسيم «لييتز» للجواهر العضوية إلى جواهر لا واعية وجواهر واعية بذاتها - تقسيم صحيح: فالنبات - مثلا - يعمل ككل عضوى لكنه يعمل بطريقة لا شعورية، أما الكائنات الحية فيمكن أن يقسم نشاطها إلى ثلاثة مجالات: مجال النشاط اللاشعورى كنشاط العقل الفسيولوجى، ومجال الوعى الغامض كوعينا بوضوء الطريق، أو أثر الضغط على جلدها فى الوقت الذى ننظر فيه بانتباه إلى موضوع معين. وأخيرا مجال الوعى الواضح. وهذا للمجال الأخير هو ما يسمى عادة بالانتباه. لكن تبعا للنظرية التى نأخذ بها فإن هذه التقسيمات الثلاثة تحتاج كلها إلى الانتباه من جانب الفرد، أحنى الانتباه إلى الموقف الحاضر حتى يستطيع أن يعمل وفقا لما يبدو له أنه نافع لحياته وسعادته.

ويتكامل للمجموع الكلى لنشاط الفاعل - فى حالة الفعل المراد - فى كل واحد. سواء أكان هذا الفعل فعلا خاصا بالتفكير أو بحركة الجسم. والفعل المراد ليس إلا قمة للانتباه. وأين عسانا نجد مثالا للصلابة والتماسك فى كائن حى معقد أكثر مما نجده عند إنسان عاكف ومنصب على فعل عنيف من أفعال الإرادة...؟ غير أن الفعل المراد عند الإنسان يظهر فى صورتين واضحتين: فهو قد يكمن تحت صورة مساهمة الجهاز العضلى للجسم كله وكل قناة من قنوات الإحساس، أو قد يستبعد تقريبا الفعل العضلى كما يستبعد الجهاز الحسى^(١). وهذه الصورة الثانية هى من الناحية العملية صورة خاصة بالإنسان وحده، حين يمعن الفكر مثلا فى حل مشكلة من المشكلات^(٢).

غير أننا يجب علينا أولا أن نفسر تلك الحالات التى نشعر فيها أن الانتباه نفسه مرادا، وأنا أعتقد أن ما يضللنا فى مثل هذا الشعور هو أننا بدلا من أن ننتبه إلى «جـ»

(١) أي أن الفعل الإرادى قد يتصب على حركة الجسم بحيث يتعاون الجهاز العضلى مع الجهاز الحسى فى تنفيذه، أو قد يخرج من هذا للتطابق تماما حين يكون خاصا بالتفكير (الترجم).

(٢) شارلز شرنجتون «طبيعة الإنسان» ص ٢٧٠ .

نتنبه إلى موضوع آخر «ء» مثلاً حين نشعر أن هذا الموضوع الأخير أكثر نفعا لنا في هذه اللحظة نفسها من الموضوع السابق. عندئذ تشكل الرغبة في العودة إلى الموضوع السابق (جـ) جانبا من المركب الموضوعي أعني أن محتوي انتباهي سيكون عندئذ مركبا يشمل «ء + رغبة في العودة إلى جـ». وهذه الحالة قد يعقبها عودة فعلية إلى «جـ» فينشأ موقف أتوهم فيه أن رغبتي قد أدت إلى تغيير الاتجاه انتباهي في حين أن رغبتي نفسها ليست إلا جانبا من موضوع الانتباه، ومن هنا فإن كل ما حدث هو تغير لاتجاه الانتباه لخدمة نفعي الخاص أو مصلحتي الخاصة.

٨ - لا توجد حالة واحدة من حالات الإرادة لا تتوقف عند نهاية تحليلها على الانتباه إلى فكرة لها خصائص معينة: «حين نعقد العزم على أن نتبع لونا معينا من ألوان السلوك، فإننا نكون فكرة واضحة - بقدر الإمكان - عن هذا اللون من السلوك، ثم نضع هذه الفكرة بجهد من الانتباه أمام الذهن .. وقل مثل ذلك في حالة الاسترجاع الإرادي لواقعة ما كنا قد نسيناها كاسم شخصي نفكر فيه مثلاً فإن إرادتنا في هذه الحالة تضع فكرة هذا الشخص أمام الوعي حتى يكون لديه الفرصة لتطوير جوانبها المختلفة. والأوضاع المرتبطة بها. الزمان، المكان، والبلد الذي سبق أن رأينا فيه هذا الشخص ... الخ وهذه الأمور كلها - بالطبع - تزيد من فرصة استرجاع اسمه...»^(١). وفي استطاعتنا أن نسوق أمثلة لا حصر لها من المواقف الإرادية وسوف نجد أنها كلها تعتمد باستمرار على الانتباه إلى شيء ما. والانتباه كما سبق أن ذكرنا له جانبان: جانب إيجابي وجانب سلبي، فهو إيجابي حين يأخذ فكرة التغير المطلوب، وهو سلبي حين يستبعد الأفكار الأخرى التي تعرقل تحقيق الفعل المراد، إذ لا بد أن يكون هناك دائما أكثر من خط واحد ممكن للفعل المراد، على الأقل: الإقدام على هذا الفعل والإحجام عنه، يختار الفاعل من بين البدائل الممكنة بديلا واحدا ويحتفظ بفكرته في الانتباه حتى يتحقق. وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

٩ - لكن ذلك كله ليس إلا تعميما يحتاج إلى تخفيض وتحديد: فإذا كان

(١) ماكديوجال مقالة لعلم النفس الاجتماعي، الطبعة الخامسة والعشرون ص ٢٠٩.

الموقف الإرادى عبارة عن فعل من أفعال الانتباه إلى موضوع يتسم بخصائص معينة، فما هي تلك الخصائص التى تطيع بطابعها موضوع الانتباه حين يكون الموقف السيكولوجى إراديا..؟ لابد أن نقول بادئ ذي بدء: أن الفكرة التى تكون موضوع الانتباه فى حالة الإرادة هي بصفة عامة فكرة التغير، أعنى فكرة شيء يختلف عما هو موجود بالفعل. وإذا ما حللنا هذه الفكرة لوجدنا أنها تتألف من العناصر الآتية:

- (١) أن يكون هناك وجود له طبيعة معينة.
- (٢) أن تكون هناك فكرة عن تغير يراد إحداثه فى هذا الوجود.
- (٣) أن يتم إحداث التغير بالفعل طبقا لمضمون الفكرة.
- (٤) أن يتم التغير بفضل نشاط الفرد المتنبه إلى الفكرة التى تتحدث عنها دون مساعدة العوامل الخارجية.
- (٥) أن تتحقق ذات الفاعل من خلال تعبيره عن طبيعته فى الفكرة^(١).

١٠ - (١) الخاصية الأولى للموقف الإرادى هي أن يكون هناك وجود له طبيعة معينة، وجود «أريد» له أن يتغير طبقا لمضمون الفكرة التى أُنْبِه إليها. وقد يكون هذا الوجود المطلوب تغييره وجودا داخليا أو خارجيا: وهو حين يكون خارجيا فإنه يعنى جانبنا من الواقع موجودا فى زمان معين ومكان محدد، وهو إما أن يكون «هنا» و«الآن» أو امتدادا لهما. وهو حين يكون داخليا فإنه يعنى واقعة سيكولوجية معينة موجودة الآن أو امتداد لها.

وفى كلتا الحالتين لابد من توافر شرطان: الأول: أن تكون فكرتى عن التغير مخالفة لهذا الوجود بمعنى أننى أريد لهذا الوجود أن يكون خلاف ما هو عليه. والثانى أن تبدأ عملية التغير الآن. وإذا لم يتحقق هذان الشرطان - أحدهما أو كلاهما - فلن يكون هناك إرادة. أعنى أنه لم يظهر الوجود على أنه التغير المطلوب تماما فلن يكون ثمة إرادة، وكذلك لا تكون هناك إرادة لو كان عندى فكرة التغير لكنى أنوى أن أبدأها فى لحظة ما فى المستقبل. صحيح أنه فى الحالة الأخيرة سوف

(١) استعنت كثيرا فى هذا التحليل بمقالات «برادلي» فى مجلة Mind أعلت ٤٤، ٤٦ و ٤٩.

يكون هناك عزم أو تصميم لكن العزم والتصميم شيء والإرادة شيء آخر، ولا أستطيع فى هذا الصدد أن أوافق على ما يقوله «جيمس» من أن مجرد وضع الفكرة فى الانتباه هو كل شيء فى الإرادة، وأن الأمر بعد ذلك «مجرد حادثة فسيولوجية، فما أن يوضع الموضوع المنتبه إليه بهذا الشكل حتى تنشأ عنه فى الحال نتائج حركية»^(١). ويتفق أفلنج Aveling مع «جيمس» فى هذه الفكرة فهو يقول: «أنا نستطيع أن نريد تماما حتى ولو لم نستطع تحقيق إرادتنا بالفعل»^(٢). لكن الرأى الذى أخذ به هو أنه ما لم يحدث تغيير الوجود المنتبه إليه كاملا فلن تكون هناك إرادة، فالوضع المطلوب للوجود لا يمكن أن يظل فكرة غامضة فى الذهن أن أريد تحقيقه بفعل من أفعال الإرادة، بل يتجه التغيير الذى تتضمنه الفكرة إلى أن يكون أكثر تخصيصا شيئا فشيئا كلما تطورت الفكرة، حتى إذا ما وصلت إلى أكثر حالات التخصيص عينية وجدتها ترتبط ارتباطا مباشرا مع «الآن» الموجودة حاليا، يقول أرسطو: «لو كان عندى هدف معين أريد تحقيقه فأنى أبحث عن الوسائل التى تمكننى من بلوغ هذا الهدف، ولو ظهر أن هناك عدة وسائل، فأنى أبحث عن أسهلها وأفضلها. أما إذا ظهر أنه ليس ثمة سوى وسيلة واحدة فأنى أبحث عن كيفية بلوغ غايتى بهذه الوسيلة، وكيف يمكن لى أن أطمئن إلى هذه الوسيلة ذاتها.. وهكذا حتى أصل إلى أول حلقة فى سلسلة الأسباب التى هى فى نفس الوقت آخر حلقة وصلت إليها فى اكتشافى لهذه السلسلة»^(٣).

ويقول: «روس Ross» فى شرحه لهذه الفقرة: أن ذلك يعنى «أنا فى هذه الحالة نرتد من الغاية إلى الوسيلة، ومن وسيلة إلى أخرى، حتى نصل فى نهاية الأمر إلى وسيلة يمكن أن تنبأها هنا والآن»^(٤).

(١) و. جيمس: «مبادئ علم النفس» الطبعة الأولى، للجلد الثاني، ص ٥٦١.

(٢) ف. أفلنج: «الشخصية والإرادة» الطبعة الأولى، ص ٢٠١.

(٣) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية - ترجمة ف. ه. بترز ص ٧٠.

(٤) و. د. روس: «أرسطو» الطبعة الثالثة ص ١٩٩.

١١ - (٢) الخاصية الثانية للموقف الإرادى أن تكون لدى فكرة عن التغير ضد الوجود الفعلى، أعنى أنه لا بد أن يكون هناك صراع بين فكرتى من ناحية، وبين ذلك الجانب من الواقع الموجود إما هنا والآن، وإما أن يكون امتداداً لهما. ويديهى أن التغير المراد لا بد أن يكون شيئاً ممكناً، فلو أننى تصورت تغيراً لا يكون من الممكن تحقيقه فأن مثل هذا التغير لا يسمى إرادة لكنه رغبة. ولقد ذكر أرسطو بعض التحديدات فى هذا الصدد يجمل بنا أن نقتبسها فهو يقول: «أنا لا نستطيع أن نختار المستحيل أو أن نريده عملاً، ومن يفعل ذلك لا بد أن يكون أحمق، لكننا نرغب فقط فيما هو مستحيل: كالفرار من الموت مثلاً..» «وقد نرغب كذلك فيما لا نستطيع فاعلمنا أن تحقيقه (كنجاح مثل أو فوز رياضى معين) لكننا لا نختار عن عمد أبداً أمثال هذه الأشياء، وإنما نختار فحسب تلك الأشياء التى نعتقد أن فى استطاعتنا تحقيقها»^(١). وهو يقول كذلك: «أعتقد أننا لا بد أن نفهم من تغير «العمد أو الروية» ما يستطيع الموجود العاقل - لا الأحمق أو المجنون - أن يعقد العزم عليه، ومن هنا فأنك لن تجد أحداً يعقد العزم على تغير أشياء أبدية، أو أشياء لا يمكن أن تتغير: كنظام الأجرام السماوية. أو امتناع القياس بين شيئين لعدم وجود خاصية مشتركة بينهما كما هى الحال فى ضلع المثلث وقطر المربع.

«ومن ناحية أخرى فأنك لن تجد أحداً يعقد العزم حول أشياء تتغير لكنها تتغير باستمرار بطريقة واحدة.. مثل الانقلاب الشمسى، وشروق الشمس، كلا ولا يعقد العزم حول أمور غير منتظمة على الإطلاق: كالجفاف والمطر، ولا على أمور تخضع للصدفة كالعثور على كنز»^(٢).

وعلى ذلك فالتغير المطلوب لا بد أن يكون أولاً: شيئاً ممكناً، ولا بد ثانياً: أن يكون مما نستطيع بقدرتنا الخاصة تحقيقه. لكن قد يعترض على ذلك بأننا قد لا نحتاج فى بعض المواقف الإرادية إلى تغير الوجود، لأن الوجود الحاضر المستمر قد

(١) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية «ترجمة بترز» ص ٦٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٩ .

يكون هو نفسه أن يستمر على هذا النحو، وبالتالي فلن يكون هناك تغيير مع أن هناك إرادة. لكن ذلك خطأ لأن الحاضر لو كان سيستمر من تلقاء نفسه فلن يكون للإرادة معنى - وبالتالي فلو أنني قلت: «إنى أريد» هذا الحاضر المستمر نفسه، فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن يعنى أنه بدون فعل الإرادة فأن هذا الوجود الحاضر سوف ينتقل إلى وجه آخر مخالف لما هو عليه، وإذا كان ذلك كذلك فأنى فى معنى تغيير الحاضر أكون قد تسببت فى تغيير ما.

١٢- (٣) لا يكفى للموقف الإرادى أن تكون عندى فكرة عن تغيير ما، ولا يكفى أن يحدث هذا التغيير فى الوجود، وإنما لابد أن يحدث التغيير كما هو موصوف فى مضمون الفكرة. ويجعل بنا هنا أن نلفت النظر إلى أن فكرة التغيير أو التغيير ذاته، نادرا ما يتعدان هذا إذا انحدا على الإطلاق فالتغيير عادة يتضمن شيئا أكثر بكثير من فكرته. والواقع أن التغيير معقد للغاية لدرجة يصعب معها تحديدا يشملته تحديدا دقيقا. فلو أنني أردت أن أذهب إلى المكتبة لكى أقرأ فيها كتابا، فمن الواضح أن الفعل الذى سأقوم به سوف يشتمل على عدد غير معين من الحركات التى لم أكن أقصدها بطريقة مباشرة. وعلى ذلك فنحن نقول أن التغيير لابد أن يحدث كما هو موصوف فى مضمون الفكرة، فأنا مع ذلك نسمح بزيادة كبيرة تعرف بالتداعى اللازم لمضمون الفكرة. ومثل هذه الزيادة لابد أن ينظر إليها على أنها مرادة هى الأخرى، إذ على الرغم من أنها ليست جزءا جوهريا من الفكرة، فأنها لا تكون مرادة: الفرض - مثلا - أن صيادا أراد أن يصطاد بعض الطيور، لكنه حين أطلق الرصاص قتل شخصا تصادف مروره لحظة انطلاق النار: أن هذه الواقعة الأخيرة لا هى التغيير المقصود ولا هى تداعيه اللازم، ومن ثم فهى لا يمكن أن تكون مرادة.

١٣- (١٤) وفضلاً عن ذلك فأن التغيير الذى يحدث طبقاً لمضمون الفكرة لابد أن يكون نهاية لعملية كانت بذاتها فكرة التغيير الموجودة فى الانتباه. وهذا التغيير لا يكون إرادة إلا حين يتحقق بنشاط الفرد المتبته بحيث يكون الفرد ايجابيا أعنى سببا

كافيا لإحداث العملية وعلى ذلك فأننا فى حالة إحداث تغير معين يكون لدينا من ناحية فرد متبته إلى فكرة تغير، ويكون لدينا من ناحية أخرى تحقق هذا التغير نفسه، والانتقال بين هذين الجانبين هو الذى يكون الفعل، وهذا الانتقال نفسه هو الذى سبق أن اعترفنا بفشلنا فى تحليله، لكن من الواضح تماما أنه ليس مجرد تلاحق سببى.

افرض أن لدى فكرة عن شخص نسيت اسمه لكنى أريد أن أتذكره، أنى فى هذه الحالة لدى فكرة الشيء المطلوب لكن ليس لدى وجوده، فحالتي الجسمية الراهنة تخالف المضمون المطلوب، ولإحداث النتيجة التى أريدها فأنى أقلب هذه الفكرة الموجودة فى ذهنى بحيث تستندى الأوضاع التى ترتبط بها شيئا فشيئا حتى يحضر الاسم الذى كنت أبحث عنه وهذه النتيجة وصلت إليها عن طريق الفكرة الأولى الأصلية التى كانت بداية لعملية نهايتها النتيجة المطلوبة. وهذه العملية أحداثها الفرد المتبته إلى فكرة أصلية، لكن لو أن الاسم عرض لذهنى دون أن يكون مطلوباً، فلن يكون هناك إرادة فى هذه الحالة لأنه ليست هناك فكرة تمحقت عند وقوع الاسم، ومن ثم فإن ورود الاسم إلى ذهنى سوف يكون حادثة وليس فعلا إراديا، سيكون حادثة دون فاعل أحدثها. ولنكرر ما سبق أن قلناه من أنه فى حالة الإرادة لابد أن يكون هناك شيء مطلوب، بحيث يكون الحصول عليه مؤديا إلى تغير فى تسلسل الظواهر، وبحيث يكون ظهوره إلى الواقع نتيجة للفكرة نفسها التى كانت موضوعا لانتباه الفرد، الذى كان لهذا السبب فردا نشطا وفعالا. ومن ثم فإن تداعى الأفكار لا يكون إرادة ما لم تكن نهاية السلسلة تعتمد على وجود فعلى كان مقصودا فى بدايتها وما لم تبدأ العملية من الفكرة الأصلية.

وحين ينصب التغير المراد على العالم الخارجى، كإحداث حركة معينة فى الأجسام المادية - سواء اقتصرت على جسم الفاعل نفسه أو امتدت إلى أجسام أخرى - فإن هذا التغير لابد أن يحدث نتيجة لفكرة عن التغير انتبه إليها الفرد. إذ أن حدوث الحركة التى تفكر فيها ليس تسلسلا طبيعيا للظواهر الموجودة أمامى وإلا

لكانت الظواهر عبارة عن «أحداث» ولا يقدم وجود الفعل. والفرد حين يتنبه إلى التغير المطلوب وهو إحداث الحركة لا يكون فقط سابقا على هذه الحركة لكنه يكون: فاعلها وسببها الكافي ومحدثها. يقول وليم جيمس: «أن أى تمثيل للحركة يوقظ إلى حد ما الحركة الفعلية التى هى موضوع هذا التمثيل، وهو يوقظها إلى أقصى درجة إذا لم يعقبه عن مثل هذا العمل تمثيل مضاد يوجد فى الذهن مع التمثيل السابق فى آن واحد»^(١). وهذا حق بشرط أن نفهم قوله عن استيقاظ الحركة بتمثيلها - على أنه فعل يقوم به فاعل يحدث الحركة التى نتحدث عنها، وليس المقصود مجرد التدهاى بين الجانب السيكولوجى والجانب الفيزيقي.

وعلى ذلك فإذا افترضنا أن الإرادة تعتمد على نتائج الحركة وتسلسلها دون وجود فاعل يمارس الفعل لكان معنى ذلك أن أى سلوك حركى سيكون حالة من حالات الإرادة، خذ مثلا التنويم المغناطيسى نجد أن الفكرة المفروضة على الشخص النائم يعقبها حركات معينة لكن ذلك ليس إرادة، لأن تحقق الفكرة لا يتضمن للتغير عن طبيعة الفاعل، ولكى يعبر الفاعل عن طبيعته لابد أن يكن خالقا نشطا المتغير. ومن هنا فإنه ليس من الضروري فى حالة الإرادة أن تعقب الحركة الفكرة فحسب، لكن من الضروري أن تعقبها لأننى أقرر أنه يجب أن يحدث ذلك، أى أن معيار الإرادة هو مدى سيطرة الفاعل على الفكرة، فإذا لم يسيطر عليها، أو إذا لم يكن فى قدرته أن يخلق - أو يوقف - الحركة المناسبة التى تحقق الفكرة، فإن معنى ذلك أن مؤثرات خارجية قد تدخلت، وأن الفاعل - بالتالى - ليس هو السبب الكافى للفعل. ولقد عبر «برادلى» عن ذلك تعبيرا جميلاً بقوله: «إذا لم يكن لى حيلة فى هذا الأمر، فلا يمكن أن أريد»^(٢) فالفعل لا يمكن أن يكون فعلا من أفعال الإرادة ما لم يكن فى قدرة الفاعل ألا يفعله. وبعبارة أخرى: فى حالة الإرادة لابد أن يكون هناك أكثر

(١) وليم جيمس: «مبادئ علم النفس» الطبعة الأولى، المجلد الثانى، ص ٥٢٦ .

(٢) ف. هـ. برادلي عملية ماينت Mind عدد ٤٩ يناير ١٨٨٨ ص ٣١ .

من خط واحد ممكن للفعل، لابد أن يكون هناك على الأقل بديلان: أن أفعل الفعل أو ألا أفعله، فالحظ الواحد للفعل لا يمكن أن يكون مراداً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. ومن ثم فالفعل المنعكس - سواء أكان بسيطاً أم مركباً - ليس فعلاً مراداً، وكذلك أفعال العادة التي تتبع مجرى مألوفاً لا روية فيه ولا اختيار، لكن ذلك لا يعنى انكار الإرادة على سلسلة الأفعال الأولى التي كونت هذه العادة.

وفي عملية الروية التي تسبق الفعل ترانى أنأمل نفسى فى الوضع الذى سأكونه لو أننى نفذت هذا الفعل وجعلته جزءاً من تاريخ حياتى الواقعية، ثم أنأمل نفسى - من ناحية أخرى - فى حالة تركى إياه بلا تنفيذ. وبعبارة أخرى: إننى أربط نفسى - فكرياً - بخط معين من الفعل ثم أرى ما إذا كان يتناسب مع شخصيتى ككل متكامل. يقول افلنج: «فيما يمكن أن نسميه بالإرادة الحق.. هناك وهى الذات بنزوعها للارتباط بممكنين عينييين وهما: النزوع للارتباط بالحادثة (أ) أو الحادثة (ب)»^(١). وقد يقال - خطأ - أنه إذا كانت الإرادة تعتمد على تحقيق فكرة معينة، فأن التمنى إذا تحقق كان فعلاً من أفعال الإرادة طالما أنه هو نفسه كان فكرة ثم تحقق، وبالتالي فلو كان لدى فكرة كسب مائة جنيه فى وقت معين، ثم حصلت على المال ملقى فى الطريق ووضعت فى جيبى فأننى أكون قد حققت فكرتى، غير أن ذلك واضح البطلان لأننى فى هذه الحالة لا أكون قد حققت فعلاً إرادياً لأن نتيجة الفكرة (وهى الحصول على المال) أحدثتها عوامل أخرى غير فاعليتى ونشاطى (حين وجدت المال ملقى فى الطريق). أن الفعل الإرادى كما سبق أن لاحظنا لابد أن يكون نهاية لعملية كانت بدايتها الفاعل نفسه متخذاً خطاً معيناً من السلوك للوصول إلى تلك النتيجة.

لكن قد يقال: افرض أن فكرة التثاؤب جعلتني أثنأب: ألا تكون تلك حالة من حالات الإرادة..؟ والإجابة هى أن هذا الفعل يكون إرادياً - يقينا - إذا ما انتهت إلى

(١) ف. افلنج: «سيكولوجية النزوع والإرادة» مقال فى المجلة البريطانية لعلم النفس عام ١٩٢٦ ص ٣٤٧.

فكرة التثاؤب لكى أثناءب فعلا، ففي هذه الحالة سيكون تشاؤبى مرارا، لكن لو تصادف أن وردت الفكرة على خاطرى، ثم أعقبتها حركات معينة بلا هدف مقصود منى، فلا تكون فى هذه الحالة إرادة.

١٤ - (٥) وتحقق فكرة التغير عن طريق نشاط الفاعل المنتبه إليها - وهى سمة الموقف الإرادى - لا بد فى نفس الوقت أن يكون تحققها للفاعل: فهو يحقق نفسه لأن الفكرة التى ينتبه إليها تعبر عن شخصيته. فأنا أستطيع مثلا أن أنتبه على التوالى إلى الفكرة التى تحكم بها بلادى الآن^(١). وإلى فكرة الطريقة التى ينبغى أن تحكم بها: وكلما انتبهت إلى الوجود الفعلى (أو الحكم القائم الآن) شعرت بصراع بينه وبين شخصيتى، بينما أشعر بارتياح إلى فكرة الدولة التى أتخيلها! أو طريقة الحكم التى أفضّلها وأجد أن هذه الدولة تلائم طبيعتى وشخصيتى وأنها أفضل لتحسين وجودى. ومعنى أننى أشعر براحة لفكرة التغير أننى لا أجد مثل هذا الشعور مع فكرة الوجود الواقعى القائم، بل على العكس أجد أن هذا الوجود القائم غريب عن شخصيتى.

لكن قد يحدث أن تكون فكرة الوجود القائم وفكرة الوجود المتغير كلتاهما معا موضوعا لا تنبأه فى آن واحد. فقد يكون الموضوع المثالى الذى أنتبه إليه مركبا من أفكار متنوعة - أو حتى متضادة تتحد كلها فى لحظة من لحظات الانتباه لأنها كلها أجزاء يتألف منها الموضوع الذى أنتبه إليه فى هذه اللحظة: إذ يمكن أن يكون الجانب الموضوعى عندى فى لحظة معينة هو فكرة الأوضاع القائمة مع فكرة تغيرها فى آن معا. ومع أن الفكرتين تمثلان معا الموضوع لا الذات إلا أن فكرة الوجود مع ذلك تبدو موضوعية من مسافة أبعد، لو أن فكرة التغير كانت تتلائم أفضل مع شخصيتى. ولو صح ذلك فأن الراحة التى أشعر بها مع فكرة التغير ومعارضته هذه الفكرة للوجود القائم لن تكون وقائع سيكولوجية يمكن الفصل بينها، لكنهما سيكونان وجهان لا ينفصلان لواقعة واحدة بعينها، وحين أختر أحدهما أدخل - فى الحال - فى صراع مع الوجه الآخر.

(١) أى عام ١٩٤٧ (الترجم).

ويمكن أن نفهم فهما سليما - بهذا المعنى الأخير - الصراع بين الدوافع المختلفة، فلو أن الفرد أخذ بفكرة التغير كهدف له معارضا بذلك فكرة الوجود القائم فمن الواضح في هذه الحالة أن الذات ككل - أعنى الفاعل المتبهِ والمركب الفكرى الذى يتبهِ إليه - سوف تكون ذاتا نشطة ايجابية بطريقة أو بأخرى. فليست هناك تلك الحالة التى فيها أخذ ورد (أشبه ما يكون بحالة شد الحبل) - بحيث تتجاذب الذات فى اتجاهات متعارضة بواسطة قوتين متضادتين، كما لو كانت أشبه بالمسرح الذى تمارس عليه هذه الدوافع المختلفة نشاطها . «أن محاولة تصور «الدوافع» على أنها تعمل فى الذهن بقوة باطنية من ذاتها - مثلها مثل الجزئيات المادية بالنسبة للكتلة التى تتألف منها - هو تصور ظاهر البطلان»^(١). أنه إذا ما تذكرنا أن الفكرتين معا - فكرة الخير التى اعتنقها ، وفكرة الوجود القائم التى أرفضها بمثلان الجانب الموضوعى من الذات ، أعنى أنهما المكونات الضرورية للذات أو أنهما الذات بمعنى ما - أقول أننا إذا ما تذكرنا ذلك فأننا لن نستطيع بعد هذا أن نعتبر الموقف صراعا بين دافعين بينما يظل الفاعل نفسه متفرجا سليا ينتظر النتيجة، فهو ليس صراعا بين الإنسان فى صراع مع نفسه: أنه المحصوم المتنازعة وأرض القتال فى آن معا»^(٢).

١٥ - وإذا تساءلنا لماذا يأخذ الفرد بفكرة التغير معارضا بذلك الوجود الفعلى القائم...؟ كانت الإجابة : أن الفكرة تلائم حياته بطريقة أفضل إذا ما أخذت فى كل منظم. لكن ذلك يشير مشكلة : فالذات يمكن أن تنظم بأكثر من صورة، والنسق المتكامل للحياة يمكن أن يختلف باختلاف الناس، بل أنه قد يختلف مع الشخص الواحد باختلاف أحواله، فقد أجد أن فعلا معيناً يلائم البيئة التى أعيش فيها، ثم فجأة تنغير هذه البيئة فيصبح نفس هذا الفعل غير قادر على تحقيق شخصيتى، وهذه الأحوال المختلفة أو هذه الأنظمة المختلفة للذات هى ما أطلق عليه «ماكنزى» اسم «عوالم الرغبة universes of desire» وهو يقول عنها: «كل رغبة تنتمى إلى عالم

(١) ١. ١. ١. تيلور : «أركان الميتافيزيقا» تص ٣٧١ .

(٢) ح. ديوي : «علم النفس» ص ٣٦٤ - ٣٦٥ - اقتبسه ح . س . ماكنزى فى كتابه «للجمال فى الأخلاق» حاشية ص ٥١ .

خاص، وتفقد معناها لو انتقلنا من هذا العالم إلى عالم آخر. وهذا العالم الذى تنتمى إليه الرغبة هو العالم الذى يتكون من مجموع ما نسميه بخلق الإنسان أو شخصيته Man's character وهذا الخلق يعبر عن نفسه فى نفس اللحظة التى نشعر فيها بالرغبة، أنه باختصار عالم النظرة الأخلاقية للإنسان فى اللحظة التى نبهتها.. وينبغى علينا جميعاً أن نكون على وعى بالرغبات المختلفة التى تسيطر على أذهاننا فى الأمزجة المختلفة، وفى الظروف المختلفة، وفى حالات الصحة المختلفة.. فهذا العالم يمكن جداً أن يتغير فجأة عند الشخص الواحد بسبب تحول فجائى للظروف التى يعيش فيها. فأى تغير فجائى كنبأ وفاة صديق، أو تذكروعد، أو الإيحاء بمبدأ أخلاقى.. الخ يمكن أن تنقلنا فى الحال من عالم إلى عالم آخر. ولهذا فإن هذا التعبير يمكن ببساطة أن يعتبر انتقالاً من أحد عوالم الرغبة إلى عالم آخر^(١). ومن هنا كانت الأفعال التى تساعد البخل - مثلاً - فى زيادة ثروته، يمكن أن تناسب نظام حياته ككل أكثر من تلك الأفعال التى تساعد فى تنمية المعرفة أو الفضيلة. وقد نكون الحال مختلفة مع شخص آخر.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : هل يمكن أن يكون هناك نظام مثالى من بين هذه الأنظمة المختلفة للحياة - تتحقق عن طريقه الذات المثالية..؟ قد يكون واضحاً أن هذه الطرق المختلفة للحياة ليست كلها على مستوى واحد مهما يكن المعيار الخلقى الذى نستخدمه : فإذا كنا نعتقد أن النظام (أ) أعلى من النظام (ب) ، وأن (ب) أعلى من (ج) فلا بد أن يكون هناك معيار من الكمال هو الذى نقارن على أساسه بين هذه النظم ونقيّمها به.. ولست أريد أن أدخل فى تفاصيل فرعية حول وجهات النظر المختلفة عن المعيار الأخلاقى. لكنى سأقول أن المعيار الخلقى الذى أخذ به واعتبره صادقاً هو الآتى: «أن الذات الحق هى التى يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة، أنها ذلك العالم الذى نشغله فى أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة»^(٢).

(١) ح. س. ماكنتزي: «الأخلاق» الطبعة الثالثة ص ٤٨ - ٤٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٥٧ .

ومعقولية النسق (أو النظام) الذى يسير عليه السلوك لا بد أن تدوم دوام قوانين المنطق، وإذاما سار الفاعل وفقا لنسق آخر غير النسق العقلى، فإن هذا النسق الجديد لا بد أن يكون وجها مؤقتا للذات، إذ يمكن أن تستبدل بالنظام العقلى أى نظام آخر فى اللحظة التى يغير فيها الفاعل وجهه نظره. وحين نقول أن فعلا من الأفعال أو أن النسق كله ليس إلا نسقا مؤقتا، فإن ذلك يدل على أن هذا النسق ليس هو الكل المتكامل المثالى الذى ينبغى أن يتفق معه الأفعال الإرادية، وقد لا يكون فى وسع المرء أن يسلك باستمرار سلوكا عقليا طوال حياته، ومع ذلك يظل الانساق العقلى هو المقياس. وكلما اقترب هذا السلوك من هذا المقياس ارتفع من وجهة النظر الأخلاقية، لأن الفاعل حين يسلك سلوكا عقليا يعبر عن طبيعته الحقيقية لأن احترام المرء لطبيعته هو السبب أو المبرر، وإذا كان من المشروع أن نسأل لماذا ينبغى علينا أن نطيع الله أو الدولة، فإنه لأمعنى لسؤالنا عن السبب الذى من أجله يجب أن نحقق طبيعتنا.

١٦- على الرغم - إذن - من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة، فإن هناك نظاما مثاليا يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة)، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق. وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادى لا بد أن يكون فعلا أخلاقيا، لأن الفعل الإرادى ليس إلا تحقيقا لذات الفاعل فحسب. لكن هناك بالطبع فارقا كبيرا بين الفاعل الذى يحقق ذاته فقط، وبين الفاعل الذى يحقق ذاته المثالية. والمقصود بالذات التالية هنا هو الذات العاملة، فكلما سار المرء فى أفعاله وفقا للعقل، سمان الناحية الأخلاقية. لكن المرء يستطيع أن يسلك سلوكا إراديا حتى ولو كان هذا السلوك منافيا لمطالب العقل (وبالتالى منافيا لمبادئ الأخلاق)، وهو فى هذه الحالة إنما يعبر عن نفسه لحظة حدوث الفعل، لكنه لا يعبر عن ذاته العليا. والتغير الذى يحدثه سلوك ذلك الشخص قد يكون تغييرا إلى أسوأ لا إلى أحسن، ولكنه يظل - مع ذلك - فعلا من أفعال الإرادة.

١٧- والتباين بين الحالة الراهنة، وبين فكرتي عن التغير قد تختلف في درجتها اختلافا عظيما، فقد تتسع الهوة بينهما وقد تضيق، لكنه كلما اتسعت قوى الصراع واشتد، وصعب المجهود الذي نحفظ به بفكرة التغير في الانتباه حتى يتحقق التغير المطلوب. والصعوبة هنا سيكولوجية لافيزيقية: «من السهل - فيزيقا - أن تتحاشى معركة أو أن تبدأها على حد سواء، كما أنه من السهل أن تحتفظ بالمال أو تبعثره على ملذاتك الخاصة. ومن السهل أيضاً أن تطرق باب امرأة أو أن تبعد عنها - جميع هذه الأمور يسهل القيام بها على حد سواء، لكن الصعوبة عقلية فهي تكمن في الاحتفاظ بفكرة السلوك الأكثر حكمة لتظل في ذهننا باستمرار..» ويبدو أن اتساع الهوة بين فكرة التغير - لو جاءت مطابقة للعقل - وبين الموجود الفعلي القائم لو كان هذا الوجود يشبع ميلنا الطبيعي، هذا الاتساع - فيما أعتقد - يزيد السلوك من الناحية الأخلاقية سموا، ولهذا فقد تظهر هنا مشكلة أخلاقية هي: إذا كان صحيحا أنه كلما قوى الجهد الذي نحفظ به بفكرة الواجب العقلي في الانتباه ضد ميلنا الطبيعي - ارتفع السلوك من الناحية الأخلاقية: ألا يتبع من ذلك أن الشخص الذي تحول الواجب عنده إلى مجرد عادة - وهو بذلك يلغى مقاومة الرغبة - لا يسلك في هذه الحالة سلوكا أخلاقيا لأن الصراع بين الواجب والهوى قد اختفى أو قلت حدته؟ : حين يقال أن فعل الواجب لا بد أن يتضمن بالضرورة مقاومة للرغبة فإننا نصل بذلك إلى هذه المفارقة وهي: أن تكون عادة خيرة، طالما أنه سيؤدي إلى تقليل من مقاومة الرغبة شيئا فشيئا - سوف يعنى أنه كلما ازداد نمو هذه العادة، قل إحساسنا بالواجب. وبالتالي فإن تكوين عادة خيرة يؤدي بالشخص إلى سلوك أقل خيرية، ويجعل هذا الشخص - من ثم - أقل خيرية^(١). ولهذا - فقد يقال كما قال «روس» - أن الفعل لا يقل في خيرته كلما أصبح سهلا عن طريق العادة: «لأن الخيرية لا تقاس بشدة الصراع وإنما بقوة التركيز للواجب، فكلما كانت الدوافع التي تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين من أن الإحساس بالواجب لا بد أن يكون

(١) و. روس «الصواب والخير» The Right and the Good ص ١٥٩.

قويا، لكنه قد يكون قويا أيضاً حتى حين تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة..»^(١).

ويمكن أن نوضح ما يعنيه «روس» بقولنا: أن الجيش القوى يظل قويا صادفته مقاومة أم لم تصادفه، فالمقاومة - أن وجدت - لا تخدم إلا في إظهار مدى قوته، لكننا إذا تساءلنا هل يستحق الجيش الثناء سواء برهن على قوته في لهيب المعركة أم لا..؟ فأنا أميل إلى رأى مخالف، إذ يصعب على جدا أن أفهم كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هي سواء كانت المقاومة ضعيفة أم قوية . وإذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيراً، فهل تظل القيمة الأخلاقية التى تعزى إلى هذا السلوك فى الظروف المختلفة هي هي ..؟ هل نبدى نفس الإعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط اغراءات الغواية، ولكنه مع ذلك يسلك سلوكاً فاضلاً، والرجل الذى يسلك سلوكاً فاضلاً دون أن تكون حوله غواية ولا اغراء يشدانه إلى الاتجاه الخاطئ..؟

فى اعتقادى أنه كلما أصبح الفعل الأخلاقى سهلاً عن طريق العادة، ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدرج مع تناقص الجهد المطلوب، أعنى فى الحالات التى نحكم فيها على هذا الفعل بأنه أصبح سلوكاً معتاداً. لكن لماذا ينبغي علينا أن نفعل ذلك..؟ لأننا نعتبر سلوكاً خيراً بناء على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا السلوك قبل أن يتحول إلى عادة سهلة ميسورة، فإذا ما تكرر نفس هذا السلوك الخير فى نفس الظروف فليس ثمة ما يدهونا إلى أن نعكس حكمنا الأخلاقى.

ومن هنا كان الفعل الأخلاقى - فيما أعتقد - أشبه ما يكون بالانتاج الفنى، أعنى أنه لون من الخلق الحقيقى الأصيل يُعزى فى هذه الحالة الى الأفعال الأولى فى السلسلة، بينما لاتكون الأفعال التالية سوى «تقليد» أو محاكاة . وأنه لمن الخطأ أن نعزو خصائص واحدة لجميع أفعال الفرد المتشابهة، على اعتبارت أنها جميعاً لها

(١) نفس المرجع، ص ١٥٩ .

بالضرورة هوية واحدة، في حين أنها في الواقع لا تشابه إلا من حيث نتائجها فحسب، أما النشاط الذي يبذل فيها فهو مختلف أتم الاختلاف - صحيح أن الأفعال التالية لها نفس شكل الفعل الأول لكنها تنقصها الماهية التي تجعلها فعلاً أخلاقياً حقيقياً أعني بنقصها: ذلك الجهد الذي يبقى المثل الأعلى في الانتباه ويطرد الرغبة. ومقارنة الرجل الفاضل الذي تقل خيرية سلوكه شيئاً فشيئاً كلما أصبح هذا السلوك سلوكاً معتاداً - لا تصبح بعد ذلك مفارقة. ولقد ظهرت هذه المفارقة أمام «روس» لأنه عالج جميع الأفعال في سلسلة الفعل الذي يتكرر معالجة واحدة، في حين أننا ينبغي أن ننظر إلى كل فعل كشيء عيني يدرس ويحكم عليه بذاته. وخيرية الرجل الفاضل لا تقل ولا تنقص إذا حكمنا عليه بأنه خير وفاضل بناء على أفعاله الأولى أعني تلك الأفعال التي كان فيها جهد وصراع.

١٨- إذا نظرنا إلى الإرادة على أنها تحقق لفكرة الوجود المتغير - داخلها أو خارجياً - وهي الفكرة التي يحقق الفاعل من خلالها ذاته المثالية، يعبر بالتالي عن هذه الذات - أقول أننا إذا نظرنا إلى الإرادة على هذا النحو لا نضح لنا في الحال الفرق بين الإرادة والفكر. ففي الإرادة لا بد أن تسخرج الفكرة من حدودها العقلية بحيث تتحقق في الوجود، بينما نجد أن الفكرة من حدودها العقلية بحيث تتحقق في الوجود، بينما نجد أن الفكر - على الرغم من أنه بطور نفسه في سلسلة - فإنه مع ذلك قد لا يتحقق. ومن ناحية أخرى نجد أن الفكرة في حالة الإرادة لا بد أن تحتوى على توقع للنتيجة، بينما نجد في حالة الفكر أن النتيجة ليست متوقعة، وإذا أردنا أن أن نضرب مثلاً على ذلك، فلنأخذ «جمهورية أفلاطون» لنجد أنها فكرة وليست إرادة، صحيح أن الفكرة فيها تتطور لكنها لا تتحقق، وحتى لو أنها تحققت عن طريق شخص ما أو عن طريق «أفلاطون» نفسه لما كانت إرادة أيضاً، لأنها لا تكون إرادة إلا إذا تحققت الفكرة وجاء تحقيقها هذا من داخل مضمونها نفسه بحيث تحقق وجودها الخاص.

وفضلاً عن ذلك فإن الفكرة المستبعدة إليها في حالة الإرادة لا بد أن تكون فكرة

تغير ينصب على الوجود ، بينما الفكرة في حالة التفكير قد تتكون انعكاسا للوجود كما هو بالفعل أو كما ينبغي أن يكون. و«الحقيقة» هي الفهم العقلي لنظام الكون بينما الفضيلة هي وضع الكون في نظام عقلي . والإرادة - بهذا المعنى - تعتمد على الفكر، فالفكر يكون المثل الأعلى والإرادة تحققه.. فلا يمكن أن يكون ثمة فعل من أفعال الإرادة بغير فكرة تسبقه : والأفكار بالطبع لها طبيعة الفكر. والنظرية التي تقول أن المعرفة والإرادة شيء واحد لا يمكن أن تفهم الامع بعض التحفظات : فأولا : الإرادة تتضمن المعرفة، لكن المعرفة لا تتضمن الإرادة بالمعنى الذي شرحنا فيه كلمة الإرادة في هذا الفصل. صحيح أن المعرفة تتضمن أدبانات وكل إثبات فعل ، لكن ليس كل فعل مثالا للإرادة. لقد قلنا أن الفعل هو الأساس في كل واقعة سيكولوجية لأن الانتباه صورة من صور الفعل، لكن الفعل لا يصبح فعلا إراديا إلا إذا اتسم الموقف بالخصائص التي سبق أن ذكرناها. وأي موقف يمكن معرفته معرفة جيدة إذا ما وجد الفكر لا الإرادة. والمبكرة العقلية لا تتناقض مع انحطاط الحياة الأخلاقية، لكن العكس غير صحيح أعنى أن الامتياز الأخلاقي العظيم يتضمن بالضرورة بصيرة عقلية عليا. وكثيرا ما يقال - في معرض الاعتراض على ذلك، أن القديس قد لا يكون ممتازا من الناحية العقلية فهو لا يحتاج إلى عبقرية عالم الرياضة أو الفيلسوف، لكن ذلك لا يبرهن إلا على أن الامتياز العملى فى مجال معين لا يتضمن بالضرورة القدرة العقلية اللازمة لمجال آخر. ولنا نزع أن الخير العملى أو السمو الخلقى يتضمن القدرة الرياضية، وإنما نقول فحسب أن الفضيلة تتضمن فى كل حالة من الحالات درجة معينة من البصيرة لها طابع المعرفة على الرغم من أنها لاهى نظرية ولا هى علمية، ومالم تكن الفضيلة محصلة هذه البصيرة فسوف تكون أمرا من أمور المصادفة والاتفاق، وسوف يكون من الممكن أن يرتكب الفاعل الشر بدلا من أن يفعل الخير دون أدنى فارق فى موقفه الأخلاقى.

وهناك ثانيا قصور آخر فى النظرية العقلية للإرادة هو أنه حتى إذا كان الارتباط ضروريا بين المعرفة والإرادة فإن ذلك لا يعنى أنهما متحدان فى هوية واحدة: فالنزوع

ليس هو المعرفة على الرغم من أنهما قد يرتبطان برباط لا يتغير، والعلاقة بين المعرفة والإرادة هي علاقة التواجد معا، لكنها ليست علاقة الهوية.

وهناك ثالثاً: فارق آخر بين المعرفة والإرادة : فالفاعل - في حالة الإرادة - يوجد نفسه مع البديل الذي يختاره، بينما نجد أنه لا يفعل ذلك في حالة المعرفة. ذلك لأن هناك في حالة الإرادة والمعرفة معا قرارا للاختيار بين بدائل. وأنا أختار في حالة الإرادة خطأ معيناً للفعل وأستبعد الآخر، وأنا في حالة المعرفة. ذلك لأن هناك في حالة الإرادة والمعرفة معا قرارا للاختيار بين بدائل. أنا أختار في حالة الإدارة خطأ معيناً للفعل وأستبعد الآخر، وأنا في حالة المعرفة أما أن أثبت أو أنفي اتصاف موضوعي ما بصفات معينة. لكنني في حالة الإرادة أختار (أ) وأستبعد (ب) لأنني أوجد نفسي مع أحدهما وأستبعد الآخر، ذلك لأنني أجد أن (أ) تعبر عن شخصيتي في لحظة السلوك أفضل من (ب). يقول ريبو Ribot: «إننا إذن نتفق تماماً مع أولئك الذين ينكرون تفسير الإرادة بسيطرة دافع من الدوافع فحسب.. فهذا الدافع لا تكون له فاعلية إلا حين نخناره، أحنى حين يصبح جزءاً متكاملًا مع المجموع الكلي للحالات التي تتألف منها الذات في لحظة في اللحظات .. بحيث يكون معها شيئاً واحداً»^(١).

ومن ناحية أخرى فأنني حين أصدر حكماً على قضية من القضايا أظل محايداً لكل من البديلين، ولأن أحدهما لا يعبر عن شخصيتي الفردية أكثر من الآخر، فالحقيقة هي وحدها التي تفرض نفسها على في هذه الحالة بحيث لا يكون لي دخل حقيقي في الموضوع: قل لي ما هي الأفعال الإرادية التي حققتها طوال حياتك، وأنا أستطيع - يقينا - أن أقول لك أي نمط من الناس أنت. لكنك لئن ذكرت لي ما أصدرته من أحكام طوال حياتك لكان من الصعب علي أن أغوص في شخصيتك

(١) «أمراض الإرادة Les Maladies de Volonté ص ٢٢ - اقتبسه أ. ف. شاند A. E Shand في مقاله في مجلة «ميند Mind» عدد ١٦ ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

لكى أكشف عن الجوانب الخبيثة منها. ومن هنا فإن حياة القديس تكشف عن الفرد أكثر مما تكشف عنه نظريات عالم الرياضة. ففي استطاعتك أن تعرف من خلال دراستك لنسق رياضى إلى أى حد أصاب عالم الرياضة أو أخطأ فى هذا النسق، لكنك لن تستطيع أبدا أن تعرف هل كان خيرا أم شرا.

الإرادة هى إذن الانتباه الى فكرة التغير حتى يظهر التغير المطلوب فعلا إلى الوجود بنشاط الفاعل المتنبه إلى الفكرة، وبشرط أن يشعر الفاعل أن ذاته قد تحققت فى هذا الفعل: لكن ما الذى يجعل الفرد يتنبه إلى هذه الفكرة...؟ لقد بينا فى الفصل السابق أن الفاعل السيكونفى يكون نشطا إيجابيا فى حالة الانتباه وهو حين يأخذ بهذه الفكرة أو تلك إنما يتقن ويختار، وهذا الاختيار تحدده طبيعته الخاصة. والتمسنا فى الخبرة تأييد هذه النظرية، وسوف نقدم فى الفصول الثلاثة القادمة مزيدا من الدعم والتأييد، ونحاول أن نبين أن النظرية المعارضة - وأعنى بها المذهب الجبرى - لا تقوم على أساس متين.

الفصل الرابع

المذهب الجبري:
«التحدد»

الفصل الرابع

١ - "المذهب الجبرى"

"التحدد"

(١) - ثلاثة معان للجبرية: (أ) - من المستحيل على أى شىء أن يكون خلاف ماهو عليه . (ب) - مبدأ السببية هوالمبدأ السائد . (ج) - كل شىء يمكن التنبؤ به إذا ما توافرت معطيات معينة .. (٢) - النظرية التى تقول أنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ماهو عليه . (٣) - تفسيران لهذه النظرية : (أ) رأى لىبنتز . (ب) - رأى اسبنوزا . (٤) - مناقشة التفسير الأول . (٥) - مناقشة التفسير الثانى : هذا التفسير يتضمن مغالطة منطقية.

★ ★ ★

١- يذهب دعاة الجبرية إلى أنها تعنى ثلاثة معان مختلفة وإن كان كل منها يعتمد على الآخر اعتماداً كبيراً. فهى تعنى (أ) - أنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ماهو عليه . (ب) - أن مبدأ السببية هوالمبدأ السائد فى الطبيعة . (ج) - أن كل شىء يمكن التنبؤ به إذا توافرت معطيات معينة. وسوف أحاول فى هذا الفصل - وفى الفصلين القادمين - أن أقدم عرضاً نقدياً لهذه المزايم الثلاثة، وهو عرض سوف ينتهى بنا إلى القول بأن المذهب الجبرى - فيما يتعلق بهذه المزايم الثلاثة - يقوم على غير أساس.

٢- ولكى تشرح المعنى الأول للمذهب الجبرى وهو المعنى الذى يقول أنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه، يجمل بنا أن نقدم تعريفاً للجبرية أعتقد أن دعائها يقولون به:

أفرض أن (ج) ترمز إلى الجوهر، و (ص) ترمز إلى (الصفة) و (ل) ترمز إلى أية لحظة من اللحظات. هناك في هذه الحالة ثلاثة بدائل ممكنة تطرد بعضها بعضاً بالنسبة لوضع الجوهر (ج) والصفة (ص) واللحظة (ل) بعضها مع بعض. وهذه البدائل هي: أ - أن (ج) ليس لها (ص) في (ل) (معناها أن هذا الجوهر ليس له هذه الصفة المعينة في تلك اللحظة المحددة). ب - أن (ج) لها (ص) في (ل). (أي أن الجوهر له هذه الصفة في هذه اللحظة) ج - أن (ج) فيما يتعلق بعلاقته ب (ص) يتغير في (ل). تلك هي الحالات المنطقية الثلاث الوحيدة الممكنة بالنسبة للجوهر (ج) من حيث علاقته بالصفة (ص) في اللحظة المعينة (ل). ومن الضروري - منطقياً - أن يوجد واحد فحسب من هذه البدائل الثلاث، لأنه من المستحيل منطقياً أن يوجد أكثر من بديل واحد في وقت واحد. وسوف أشير إلى هذه البدائل الثلاث بالرموز الآتية على التوالي: أ، ب، ج.

وعلى ذلك فإنه يمكن تعريف الجبرية على النحو التالي: الجبرية اسم يطلق على النظرية التي تقول أنه لو كان الجوهر (ج) هو من حيث الواقع في الحالة (ل) فيما يتعلق بالصفة (ص) في اللحظة (ل)، فإن الافتراض المركب الذي يقول أن كل شيء آخر في العالم لابد أن يكون بالضبط كما كان في الواقع، على حين أن الجوهر (ج) لابد - بدلاً من أن يقع كما وقع - أن يكون في إحدى الحالتين البديلتين الأخريين (أ) أو (ب) فيها يتعلق بالصفة (ص). - أقول: أن هذا الافتراض المركب افتراض مستحيل (١).

(٣) - هناك موقفان يمكن للفيلسوف الجبري أن يأخذ بأحدهما فيما يتعلق بالتعريف السابق: (أ) - كما لاحظ دكتور «برود C.D. Broad»: «أن الفيلسوف الجبري ليس بحاجة إلي أن يقرر - وهو بصفة عامة لا يفعل ذلك - لضرورة ولا استحالة كل من الفقرتين المنفصلتين اللتين يتألف منهما هذا الافتراض المركب، فهو

(١) أنظر ش. د. بروود: «مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى» محاضرات الجمعية الأرسطية، المجلد العاشر ص ١٣٦.

لايقول: لابد لكل شيء آخر في العالم حتى اللحظة (ل) أن يكون بالضبط كما كان عليه في الواقع. وهو لايقول: أنه من المستحيل للجوهر (ج) أن يكون في حالة مختلفة بالنظر إلى الصفة (ص) في اللحظة (ل) - أعني حالة مختلفة عن الحالة التي كان عليها بالفعل في تلك اللحظة. لكن ما يقوله هو أن التركيبة المؤلفة من كون بقية أجزاء العالم لابد أن تظل كما هي في الواقع حتي هذه اللحظة مع امكان أن تختلف حالة الجوهر (ج) بالنظر إلى الصفة (ص) في اللحظة - تركيبة مستحيلة. فكل فقرة على حدة في هذا المركب لايقول الجبري عنها أنها ضرورية أو مستحيلة، لكنه يعلن أن الجمع بينهما مستحيل.. (١).

وهذا الموقف يذكرنا برأى «ليبتز» فيما يتعلق بالإمكان المطلق والتوافق في الإمكان (٢). Compossible. عند حديثه عن الحقائق الحادثة أو العارضة في مقابل الحقائق الضرورية. فالحداث أو الحقيقة العارضة - وضدها كلاهما ممكن: فالقضية التي تعارض الحقيقة التي تقول «إنى جالس هنا في هذه اللحظة» - قضية ممكنة لأنها لاتناقض نفسها تناقضاً مباشراً. وبالتالي فإن حقيقة الأشياء العارضة لاتقوم على مجرد إمكانها، ذلك لأنها ليست - دون أضدادها - حقيقة أو واقعة بفضل ماهيتها ذاتها أو فكرتها، بل أن سببها الكافي يكمن فيما يجاوز ذاتها، إذ يكمن في علاقتها بغيرها من الأشياء. فالحقائق العارضة في ذاتها - وكذلك أضدادها - كلاهما ممكن على حد سواء. لكننا إذا نظرنا إليها في علاقتها بغيرها من الأشياء وجدنا أن الحقيقة المعينة قد تكون ممكنة وهي قائمة وحدها. حتى إذا ما نظرنا إلى الأشياء المتعلقة بها وجدناها قد أصبحت مستحيلة الحدوث في تلك المجموعة المرتبطة بها، فمثلاً لو نظرنا إلى الحقيقة القائلة «بأنى جالس هنا في هذه اللحظة» لا في حد ذاتها، بل في علاقتها بعدد غير معين من الحقائق الأخرى مثل: عاداتى،

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٧.

(٢) المقصود بهذا المصطلح عند ليبتز هو أن يكون الشيء ممكناً لاوهو في عزلة مجردة عن سواء، بل هو الممكن في صفة من إمكانات أخرى، ولهذا فهو ممكن بالاتفاق أو بالمشاركة مع آخر. (الترجم).

خلقى، عملى، هذه الساعة من النهار.. إلخ فسوف نجد أن الحقيقة وحدها هي الممكنة، وأن ضدها فى هذا السياق مستحيل . فعلى الرغم من أن أضداد الحقائق العارضة ليست متناقضة ذاتياً، فإنها تناقض النسق بصفة عامة.. أعنى أنها تناقض المجموعة المرتبطة بها، فكل منها ممكن الحدوث، لكنها ليست ممكنة فى اتصالها، فهى إذا ما ارتبطت ناقض بعضها بعضاً. أو بعبارة ليبتز: «أن الحادثة العارضة المعينة قد تكون ممكنة فى حد ذاتها، لكنها لا تكون ممكنة إذا وضعت فى سياق معلوم من أحداث أخرى تكون لها سياق حدوثها وبالتالي فإن معية الإمكان Compossibility أو الإطراد مع نسق الأشياء الفعلى، هو المقياس الصحيح للحقيقة، هو السبب الكافى. فكل شئ ممكن له ما هية أو معنى، لكن نحفظ ما هو ممكن بالتوافق مع غيره Compossible هو الذى يتحقق بالوجود ..» (١).

(ب) لكن ليس كل الجبريين من هذا الطراز: إذ يعتقد فريق منهم أن الافتراض نفسه القائل بأن الجوهر يمكن أن يكون فى حالة مختلفة عن تلك الحالة التى كان عليها من قبل - لابد أن يكون هو نفسه افتراضاً مستحيلاً وبناء على رأى هذا الفريق فإن الجوهر الذى يكون فى حالة مختلفة فى لحظة معينة عن الحالة التى كان عليها (ج) فى (ل) فإن هذا الجوهر لابد بالضرورة أن يكون جوهرًا مختلفًا عن (ج).

ولابد أن يذهب دعاء هذا الرأى أيضاً إلى القول بأن جميع العلاقات بين الأشياء علاقات داخلية، أعنى أن العلاقة بين جوهر ما وجوهر آخر إنما تقوم فى طبيعة الجوهر نفسه (٢)، وبالتالي فإذا ما عرفت جوهرًا من الجواهر معرفة دقيقة وشاملة، فإنك سوف تعرف - قطعاً - الكون كله، طالما أن معرفة الجوهر الأول

(١) المونادولوجى ترجمة لك. لانا - الطبعة الثانية ص ٦٤

(٢) ليس هذا هو المعنى الوحيد للعلاقات الداخلية» قارن أ. س. يونج. «المنهج المثالى: دراسة نقدية»، الفصل الرابع نجد أن المؤلف فى الفقرة الأولى يذكر عشرة معان مختلفة للعلاقات الداخلية.

(٣) يواقيم: «طبيعة الحقيقة» ص ١١. وقد يفترض أن العلاقة لاتضمنى صفة على حدودها، فإدلى بقول: فى حجة التى يعارض بها حقيقة العلاقات وواقعيتها: أن العلاقة لابد أن تعالج أما على أنها صفة أو حدا ثالثاً: فلو كانت صفة فسوف تصف الحدود لكنها لن تربط بينها، ولو كانت حدا ثالثاً فسوف تحتاج إلى علاقة جديدة لتربط بينها وبين كل حد آخر.. وهكذا إلى ما لا نهاية.

تتضمن معرفة العلاقات، كذلك معرفة الحدود التي تربط بينها هذه العلاقات على حد سواء. وماذا عساها أن تعنى تلك المعرفة، إن لم تكن تعني معرفة الكون كله...؟ ولما كان من المستحيل - في رأى هذا الفريق - أن توجد حدود تقوم بذاتها مستقلة عن العلاقات التي ترتبط بها، وطالما أن «.. كل علاقة.. تكيف حدودها بكيف ما.. وهذه العلاقة صفة لهذه الحدود..»^(٣). أقول لما كان ذلك كذلك : فإنه لا يمكن أن نتصور حالا من الحدود متصفا بصفات مختلفة في لحظة بعينها - أي في نفس اللحظة - لأن ذلك لا بد أن يعنى كوننا مختلفا أتم الاختلاف «أن أولئك الذين يقولون ان جميع العلاقات داخلية. يقولون في بعض الأحيان. لو أن (ص) كانت تمثل خاصية علائقية وأن (أ) يمثل حدا له تلك الخاصية، فسوف يكون صحيحا باستمرار أن (أ) لا يمكن أن تكون (أ) لو أنها فقدت (ص). وفي ظنى أن تلك طريقة مصطنعة للقول أن كل شيء يمكن أن يكون حقيقيا إذا ما تضمن القضية المتناقضة ذاتيا وهي أنه إذا كان (أ) الخاصية (ص) فإنه لا يمكن أن يكون صحيحاً أن (أ) ليست لها الخاصية (ص). لكنها رغم ذلك طريقة طبيعية قليلا أولك ثيرا للتعبير عن قضية يمكن أن تكون صادقة تماما وهي: افرض أن (أ) لها الخاصية (ص)، عندئذ فإن أي شيء ليس له الخاصية (ص) لا بد بالضرورة أن يكون شيئا مختلفا عن (أ)»^(١).

٤- هذان هما التفسيران لرأي الفيلسوف الجبرى الذى يزعم استحالة أن يكون أى شيء خلاف ما هو عليه بينما يظل بقية العالم على ما هو عليه. وسوف أناقش الآن الحجج الممكنة التي يمكن أن تقوم لتأييد هذا الرأى فى صورتيه السابقتين:

(أ) ما الدليل الذى يقدمه الفيلسوف الجبرى الذى يعتقد أن الجمع بين الفقرتين الآتين مستحيل برغم أن كلا منهما ممكنة على حدة وهما: ١- أن الجوهر (ج) لا بد أن يكون فى حالة مختلفة عما كان عليه بالفعل ٢- وأن كل شيء آخر فى العالم لا بد أن يظل كما كان عليه بالفعل...؟ يمكن أن يكون دليله أما قبليا أو تجريبيا . غير أن الدليل التجريبي مستبعد تماما إذ ليس ثمة دليل من هذا النوع يمكن أن يقوم فى هذه الحالة

(١) ج. أ. مور «دراسات فلسفية» (١٩٢٢) ص ٢٨٣ - ٢٨٤ .

وإلا فأيمن يمكن أن نجد الدليل التجريبي عما إذا كان الافتراض القائل بأن (ج) لابد أن يكون في حالة مختلفة عن الحالة التي كان عليها بالفعل يتناقض مع افتراضات أخرى .. ؟ واضح أنه لا شيء يمكن أن يوجد داخل نطاق التجربة يؤيد هذه الدعوى.

والدليل القليل لابد أن يعنى أن القضية التي يقول بها الفيلسوف الجبرى - كما عرضناها من قبل - صدقها واضح بذاته، وأن القضية المعارضة كذبها واضح بذاته. وأود قبل كل شيء أن أذكر القاريء بالمغالطة المشهورة والشائعة وهي مغالطة اعتبار شيء ما واضحاً بذاته في الوقت الذي يكون فيه هذا الشيء مجرد زعم يفتقر إلى البرهنة، وهناك مصدر آخر للخطأ شبيه بهذا الخطأ، وأعني به ذلك الموقف الذي تعتبر فيه قضية النتيجة ضرورية لقضية أخرى مفترضة ضمناً، مع أن هذه القضية المضمرة حين تظهر إلى العلن يمكن جداً أن نكتشف أنها نفسها ليست ضرورية. وسوف نناقش الآن رأي الفيلسوف الجبرى لنرى ما إذا كان رأيه قضية واضحة بذاتها أم أنها نتيجة ضرورية لقضية أخرى يقال أنها واضحة بذاتها. وإذا ما اتضح أن رأيه يعتمد على قضية أخرى، فسوف نرى هل هذه القضية الجديدة واضحة بذاتها أعني هل هي بديهية لا تحتاج إلى برهان أم أنها ليست كذلك.

ويمكن أن نوضح رأي الفيلسوف الجبرى على النحو التالي:

إذا كانت الوقائع هي (ج) أ ب ج فإنه من المستحيل أن تكون هذه الوقائع (ج) ¹ أ ب ج. و(ج) هنا تمثل شيئاً ما في وقت ما له صفة ما. أما أ ب ج فهي تمثل بقية العالم في نفس هذه اللحظة. و(ج) ¹ تمثل الشيء نفسه مع صفة مختلفة. وإذا نظرنا إلى (ج) وحدها وجدنا أنها يمكن أن توجد على النحو الذي نقول هذا الوجهة من النظر. إذ يمكن أن تكون ممكنة، لكنهما لا يمكن أن تكون ممكنة بالمشاركة Compossible مع بقية أجزاء العالم: ولم .. ؟ لابد أن تكون الإجابة كما هو واضح أن هناك مجموعة معينة من العلاقات تربط بين (ج) وبين أ ب ج بطريقة تجعلها كلها تؤلف كلا واحداً. وهكذا يتضح في الحال أن وجهة نظر الفيلسوف الجبرى التي

نناقشها نفترض الواحدة كأساس تقوم عليه، وبالتالي فهذه الوجهة من النظر ليست ضرورية ضرورة ذاتية، لكنها نتيجة ضرورية لافتراض آخر أو لمجموعة من الافتراضات.

وفكرة الواحدة التي تمثل أحد الافتراضات الكامنة خلف قضية الفيلسوف الجبري تحتاج إلى برهان فهي ليست فكرة واضحة بذاتها. فليس هناك اتفاق في الرأي بين الفلاسفة عما إذا كان الكون واحداً أم ثنائياً أم متعدداً، وهذا الاختلاف في حد ذاته يشير إلي أن كل فريق يؤيد وجهة نظره بمجموعة من الأدلة في حين أن الحقيقة البديهية تفرض نفسها على ذهن الإنسان ولا تحتاج إلى دليل يؤيدها إذ لا بد أن تكون واضحة بذاتها.

وبنفس النظر عن قبول هذه القضية على أنها واضحة بذاتها - أعني القضية التي تقول أنه إذا كانت الوقائع هي (ج) أب جـ، لكان من المستحيل أن يوجد بدلاً منها (ج) أ ب جـ - أقول بنفسي النظر عن ذلك كله فإن «وليم جيمس» يقول في دفاعه عن الصدفة: «ما الذي أعنيه حين أقول أن اختياري للطريق الذي سأسلكه في هودتي إلي منزلي بعد الانتهاء من هذه المحاضرة أمر مهم وهو يرجع إلى الصدفة فيما يتعلق باللحظة الراهنة..؟ أنه يعني أنني تذكرت طريق دفتي Divinity Avenue وشارع أكسفورد Oxford Street لكنني سأختار أحدهما فحسب، سأختار أياً منهما وأترك الآخر، وأني لأطلب منكم الآن جاداً أن تفترضوا أن هذا الغموض في اختياري للطريق الذي سأسلكه غموض حقيقي، ثم أن تفترضوا بذلك الافتراض المستحيل وهو أنني قمت بعملية الاختيار مرتين، وأن الاختيار قد وقع في كل مرة على شارع مختلف.. وبعبارة أخرى افترضوا أنني سرت أولاً في طريق دفتي ثم افترضوا أن القوى المتحركة في الكون قد أزلت عشر دقائق من الزمان وأزلت معها كل ما وقع فيها وأعادتنى إلى باب هذه القاعة كما كنت قبل أن أقوم بعملية الاختيار، ثم افترضوا بعد ذلك أنني الآن قد اخترت طريقاً آخر - وكل شيء آخر ظل على ما هو عليه - فسلكت شار أكسفورد. انكم - بوصفكم مشاهدين

سلبين - فى استطاعتكم أن تنظروا وتروا عالين بدلين: أحدهما أسلك فيه طريق ديفيتى، والآخر أسير فيه أنا أيضاً خلال شارع اكسفورد. والآن : لو أنكم من دعاة الجبرية فسوف تعتقدون أن أحد هذين العالمين مستحيل منذ الأزل، وتعتقدون أنه مستحيل لما يتضمنه ذاتيا من لامعقولية أو لما فيه من مصادفة أو انفاق. ولكن إذا نظرتم إلى هذين العالمين من الخارج، فهل فى استطاعتكم القول أيهما هو العالم المستحيل عالم المصادفة والاتفاق، وأيهما العالم المعقول والضروري. (١)»

وفضلا عن ذلك فحين يزعم الفيلسوف الجبرى أنه إذا كان الواقع هو: (ج) أ ب جـ فإن وجود (ج) ^١ أ ب جـ مستحيل. بمعنى أن (ج) بذاتها ممكنة لكنها ليست ممكنة بالمشاركة Compossible مع أ ب جـ. فيبدو أنه يأخذ تعريف الممكن على أنه «ما لا يخالف قوانين الطبيعة رغم مخالفته لوقائع الطبيعة». غير أن هذا التعريف أضيق جدا من أن يستبعد قضايا هى فى آن معا لا تخالف قوانين الطبيعة وهى أيضاً لا تخالف وقائع الطبيعة، وطالما أن كل قضية صادقة تتفق مع قوانين الطبيعة كما تتفق مع وقائع الطبيعة سواء بسواء، فإن كل قضية صادقة - فيما يبدو - يستبعدها هذا التعريف بوصفها غير ممكنة. ولو أننا عدلنا التعريف بحيث نجعله على النحو التالى : «تكون (ق) ممكنة حين لا يوجد قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً (لا - ق)،» وتكون (ق) مستحيلة حين نجد أن قانونا من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً (لا - ق).. لأصبح واضحا أن القضية التى يقول بها الجبريون وهى أن (ج) ^١ أ ب جـ مستحيلة - لا تكون صادقة إلا إذا وجدنا قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً لا (ج) ^١ أ ب جـ، وكل قانون من قوانين الطبيعة هو تعميم (سواء أكان تعميماً دقيقاً أم ترجيحياً) ومن ثم فلا يمكن أن نعتبر (ج) ^١ أ ب جـ مستحيلة بسبب أن الوقائع التى كانت موجودة هى (ج) أ ب جـ. وذلك لأكثر من سبب : أولا : - لأن (ج) أ ب جـ هى مجموعة متعاصرة من الحوادث وليست قانوناً من قوانين الطبيعة. وثانياً : - لأن

(١) ولم جيمس : «إرادة الاعتقاد» (١٩٣١) ص ١٥٥ - ١٥٦ .

لا من (ج) أ ب جـ و (ج) ١ أ ب جـ يمكن أن يكونا في آن معا مظهرين ممكنين مختلفين لقانون واحد. وثالثا : - قد يصح أن تكون (ج) أ ب جـ و (ج) ١ أ ب جـ - على حد سواء تطبيقات لقانونين مختلفين يعملان معا في الطبيعة، رغم أنهما لا يعملان معافى وقت واحد ولا على شيء واحد، وهذا لا يعنى بالضرورة استحالة أحدهما إذا حدث الآخر بالفعل، ذلك لأن ما لم يحدث يظل مع ذلك ممكنا لأنه لا يتناقض مع قوانين الطبيعة: افرض مثلا أنني وضعت إناء به ماء على النار، أن الماء في هذه الحالة سوف يغلى وفقا لقانون معين من قوانين الطبيعة. لكنني إذا لم أضع هذا الإناء على النار فإن الماء لن يغلى وفقا لقانون آخر من قوانين الطبيعة. والآن: إن القول بأنني وضعت الإناء على النار لا يلغى أن الاحتفاظ بالإناء بعيدا عن النار ليس ممكنا، إن ذلك يظل ممكنا - رغم أنه لم يحدث - والإمكان هنا يعنى أنه - تبعا للتعريف السابق - ليس ثمة قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه - منطقيا - (لا - ق).

وحيث يقال أن المذهب الجبري يعنى أن كل شيء هو على ما هو عليه فيبدو أن ثمة خلطا في استخدام الكلمات، وهو خلط بين كلمتي «محدد» determined و «معين» determinate فمن المسلم به أن كل شيء يحدث هو شيء معين determinate لكن هل هذا دليل أيضاً على أنه محتم determined..؟ أن القول بأن المستقبل سوف يكون على نحو ما سيكون، لا يتفق إطلاقا مع التساؤل عما إذا كان المستقبل محتم منذ الآن، فهو قد يكون كذلك وقد لا يكون، فكل ما يؤكد هذا القول هو أن حوادث المستقبل حين تقع فسوف يكون لها شكل معين، سوف تكون معينة determinate، وهذا يختلف عن القول بأنها محتومة determined منذ اللحظة الراهنة.

٥- (ب) - وسوف نناقش الآن التفسير الثاني للمذهب الجبري وهو التفسير القائل بأن الجبرية تعنى استحالة أن يكون الشيء خلاف ما هو عليه. ترى الجبرية في هذه الحالة أنه إذا كان الجوهر (ج) موجودا في لحظة معينة، فإنه لا يمكن في نفس هذه

اللحظة أن يكون (ج) ^١ بدلا من (ج). والسبب في ذلك هو أنه لا يوجد شيء يقوم بذاته مستقلا عن العلاقات التي تربطه بغيره من الأشياء، وإذا كان الشيء يرتبط على هذا النحو بغيره من الأشياء فإن أية لحظة من اللحظات يقابلها حالة معينة للأشياء، وبالتالي فلو تغير (ج) وأصبح (ج) ^١ فلا بد أن يؤدي ذلك إلى وضع مخالف تماما للعلاقات بالأشياء الأخرى. ومن ثم فلا بد أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه. ويقال أن «العلاقة الخارجية الخالصة هي في نهاية الأمر علاقة مستحيلة ولا معنى لها» (١) لأنه... لو كان كل من أ و ب حقا موجودا بسيطا تماما ومستقلا عن الآخر، فمن اللغو عندئذ أن نقول إنهما يرتبطان كذلك ارتباطا حقيقيا» (٢) وإذا كانت العلاقات داخلية في طبيعة الحدود التي يرتبط بعضها ببعض، وإن كل حد من هذه الحدود لا يمكن أن يكون بذاته خاليا من علاقات معينة تربطه بغيره من الأشياء، فإن ذلك يعني - إذا ما افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية هي (ب) في لحظة معينة - أقول أن ذلك يعني أن كل شيء ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ). ومعنى ذلك أن الحدين المرتبطين بعلاقة نوعية خاصة لا يمكن لهما ما أن يكونا علي نحو ما هما عليه بدون هذه العلاقة الفرعية الخاصة. وعلى كل حال فإن ذلك لا يصدق - فيما يبدو - الاعلي العلاقات الكمية، وعلاقات التشابه والاختلاف والتساوي وما إلى ذلك. فلو أن (س) كانت مساوية لـ (ص) لتتج عن ذلك أنه إذا ما غابت علاقة التساوي فإن س و ص لا يمكن لهما معا أن يكونا على نحو ما هما عليه في الواقع. وقل مثل ذلك عن علاقة التشابه والاختلاف. فلو أن (س) كانت مشابهة لـ (ص) لتتج عن ذلك أنه إذا غابت هذه العلاقة فإن (س) و (ص) لا يمكن لهما معا أن يكونا على نحو ما هما عليه الآن.

لكن يمكن لكل حد منهما - وحده وبدون الآخر - أن يوجد كما هو غياب

(١) هارولد هـ. يواقيم: «طبيعة الحقيقة» (١٩٠٦) ص ١١.

(٢) نفس المرجع ص ١٢.

العلاقة التي تربطه بالحد الآخر - فلو كانت (س) مساوية لـ (ص)، فأننا نقول في هذه الحالة أن س ترتبط مع ص بعلاقة التساوي، لكن لا يتبع من ذلك أن (س) لابد أن تظل على نفس هذه العلاقة إذا ما تغيرت (ص) عن وضعها الحالي.

وعلي ذلك فأننا يمكن أن نتفق على ما يأتي:

إذا افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية محددة مع الحد (ب) في لحظة معينة، فإن معنى ذلك أن أى شيء ليس له هذه الخاصية المعينة لا بد بالضرورة أن يكون شيئاً مختلفاً عن (أ)، ولكي يتضح معنى هذه القضية فأننا سوف نصوغها في صورة القياس الآتي:

(أ) لها خاصية علائقية ب في ل.

(جـ) ليس لها الخاصية العلائقية ب في ل (١).

∴ جـ ليست أ.

لكن لا بد أن نحتاط لمغالطة من المحتمل جداً أن تقع في هذا السياق، فالقول بأن (جـ) ليست في هوية واحدة مع (أ) أو ليست هي (أ)، إنما يتبع بالضرورة من المقدمتين معاً المقدمة (١) التي تقول أن أ لها خاصية علائقية ب في ل، والمقدمة (٢) التي تقول أن جـ ليس لها هذه الخاصية العلائقية نفسها في ل وعلى ذلك فمن الخطأ تماماً أن نستنتج مثل هذه النتيجة من المقدمة الثانية وحدها. ذلك لأن النتيجة هي أن جـ التي ليست لها الخاصية العلائقية (ب) في (ل) (وهي الحالة التي تتميز بها أ) لا بد بالضرورة أن تكون مختلفة عن (أ) التي لها مثل هذه الخاصية. والسبب ببساطة أن (أ) لها بالفعل هذه الخاصية و(جـ) ليس لها هذه الخاصية. كذا لا نستطيع أن نستنتج من مجرد القول بأن شيئاً ما ليس له علاقة نوعية في لحظة ما - لا نستطيع أن نستنتج أن هذا الشيء لا بد أن يكون مختلفاً عن (أ). وعلى كل حال فإنه يمكن تطبيق مثل هذه الحجة على الكائنات التي لها ديمومة والتي يمكن أن تتصور معها زن شيئاً ما أو

(١) حرف ل هنا يشير إلى اللحظة، فالمقصود هو أن الشيء (أ) له الخاصية الفلانية في هذه اللحظة المعينة، وجـ ليس لها نفس هذه الخاصية في نفس اللحظة (لترجم).

آخر يمكن أن يحدث في وقت معين، لكن لا يمكن تطبيقها على الماهيات الخالدة أو الحقائق اللازمائية، ونحن هنا معنيون بصفة خاصة بالفاعل الذي له ديمومة. أما تناضل من أجله هو أنه ليس صحيحاً أنه إذا كان هناك فاعل معين ليس له خاصية علائقية نوعية معينة كانت له بالفعل، فإنه لا بد بالضرورة أن يختلف عن ذلك الفاعل الذي كانه من قبل. فنحن نذهب إلي أن الفاعل يمكن أن يرتبط بعلاقة مختلفة أتم الاختلاف عن العلاقة التي يرتبط بها بالفعل مع شيء آخر، ويظل هو نفسه.

ولقد ناقش جورج مور G.E. Moore^(١) بافاضة تامة المغالطة المنطقية في الزعم بأنه إذا ما افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية (ب) في لحظة معينة، عندئذ فإن أي شيء ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ) - وسوف يكون من المفيد جداً أن نلخص وجهة نظره في هذا السياق.

يجمل بنا قبل أن نناقش هذا الزعم أن نحدد معنى عبارتين هامتين جداً وهما (أ) - «لا بد بالضرورة أن يكون» و(ب) - «مختلف عن أ». ومعنى عبارة «لا بد بالضرورة أن يكون» يمكن أن نشرحه على النحو التالي :

«حين نقول عن زواج من الخواص مثل (ب) و(ك) أن أي حد له الخاصية (ب) فإنه لا بد بالضرورة أن يكون له الخاصية (ك) فإن هذا القول يساوي قولنا أنه في كل حالة - من القضية القائلة بأن أي حد معين له الخاصية (ب) - ينتج أن هذا الحد له الخاصية (ك). وكلمة ينتج تفهم بمعنى يكون فيه من القضية الخاصة بأي حد معين - مثل أنه زاوية قائمة - ينتج أنها زاوية. ومن القضية القائلة بأن الحد أحمـر ينتج أن له لوناً ما. حين نقول عن الخاصية العلائقية (ب) أنها شكل أو أنها داخلية مع الحد المعين (أ) الذي يملكها، فإن ذلك يعني أنه من القضية القائلة بأن شيئاً ليس له (ب) ينتج أن هذا الشيء مختلف عن أ. وبعبارة أخرى أنه يعني أن نقول أن خاصية عدم ملكية (ب)، وخاصية الاختلاف عن (أ) يرتبط كل منهما بالآخر بطريقة خاصة يكون

(١) ج. أ. مور: «دراسات فلسفية» مقالة «العلاقات الداخلية والخارجية» (١٩٢٢) ص ٢٧٦ - ٣٠٩.

فيها خاصية كون المثلث القائم الزاوية مرتبط بكونه مثلثاً. أو أن كون الشيء أحمر مرتبط بكون له لونا» (١) والقول بأن ب «تختلف عن أ» يمكن أن يكون له معنيان مختلفان: «فقد يعنى فحسب أن (أ) تختلف عددياً عن (ب)، فهي غير (ب)، أو لا تتحد مع (ب) في هوية واحدة. أو قد يعنى أن تلك ليست هي القضية فحسب، لكن أيضاً أن (أ) ترتبط بـ (ب) بطريقة يمكن أن نعبر عنها بقولنا: أن (أ) يختلف اختلافاً كيفياً عن (ب). وأولئك الذين يقولون «أن جميع العلاقات تجعل اختلافاً لحدودها» يعنون دائماً - فيما أعتقد - الاختلافات بالمعنى الثاني لا بالمعنى الأول فحسب. أى أنهم يقصدون القول بأنه إذا كانت (ب) خاصية علائقية: لـ (أ) عندئذ فإن غياب (ب) يستلزم لافقط اختلافاً عددياً عن (أ)، بل اختلافاً كيفياً كذلك» (٢) لكن علينا أن نلاحظ أنه إذا كان شيء ما يختلف اختلافاً كيفياً عن شيء آخر، فإنه يتبع من ذلك أنه يختلف عنه اختلافاً عددياً.

وسوف نرى الآن ما إذا كان صحيحاً أنه إذا كانت (ب) خاصية علائقية و (أ) حد له مثل هذه الخاصية، فإذاً (١) - أى حد ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر - يختلف عددياً عن (أ) - و (٢) أي حد ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر غير (أ).

(١) - ولكي نعرف ما إذا كان صحيحاً - لو أن (أ) لها الخاصية (ب) - فإن أى حد عندئذ - ليس له الخاصية (ب) لا بد أن يكون شيئاً آخر غير (أ) : «فلنأخذ مثلاً الخاصية العلائقية التي نقرر انتماءها إلى معطى حسي مرئي حين نقول عنه أن معطى حسياً مرئياً آخر بوصفه جانباً مكانياً: التقرير - مثلاً - الذي يتعلق بقطعة ملونة نصفها أحمر ونصفها أصفر: «هذه القطعة كلها تحتوي هذه القطعة» (حيث تكون عبارة هذه القطعة» اسم خاص بالنصف الأحمر). أنه لمن الواضح هنا تماماً فيما أعتقد أننا نستطيع أن نقول - بمعنى واضح وصريح تماماً - أن أى كل Whole لا يحتوي على

(١) نفس المرجع ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

تلك القطعة الحمراء لا يمكن أن يتحد في هوية واحدة مع الكل الذي نتحدث عنه: وأنه من القضية الجزئية، يتبع أن هذا الحد شيء آخر غير الكل الذي نتحدث عنه - رغم أنه ليس من الضروري أن يكون مختلفاً عنه اختلافاً كيفياً. فهذا الكل المعين لم يكن من الممكن أن يوجد دون أن تكون هذه القطعة الجزئية جزءاً منه، لكن يبدو أنه لا يقل عن ذلك وضوحاً - لأول وهلة - أن هناك خواص علائقية كثيرة لا يصدق عليها ذلك. ولكي نأخذ مثلاً فما علينا إلا أن نتدبر علاقة القطعة الحمراء بالقطعة كلاً بدلاً من أن نتأمل كما حدث من قبل علاقة الكل بها ويبدو من الواضح تماماً أن القطعة الحمراء - رغم أن الكل ما كان له أن يوجد دون أن تكون القطعة الحمراء جزءاً من - يمكن أن توجد تماماً دون أن تكون جزءاً من هذا الكل المعين»^(١).

٢- نصل الآن إلى التساؤل عما إذا كان صحيحاً أنه إذا كان الحد (أ) له الخاصية (ب) فإن أي حد - عندئذ ليس له تلك الخاصية لابد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ) أعني أن «خاصية عدم امتلاك (ب) وخاصية كونه مختلفاً عن (أ) ترتبط كل منهما بالأخرى بطريقة خاصة تكون فيها خاصية كون المثلث قائم الزاوية مرتبطة بخاصية كونه مثلثاً، أو خاصية كونه أحمر مرتبطة بخاصية كون ذا لون» ولا يمكن أن يكون هناك شك في أنه إذا كانت (أ) لها (ب) فإن أي حد عندئذ ليس له (ب)، لابد أن يكون شيئاً آخر غير (أ) لكن هل يتبع من ذلك أنه إذا كانت (أ) لها (ب) فإن أي حد لم يكن له الخاصية (ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ)؟ يبدو أنه بينما القضية الأولى صادقة فإن القضية الثانية كاذبة، وأن مصدر الخلط بين النصين هو النظر إلى العبارتين: «لا بد أن» «ولا بد بالضرورة أن يكون» على أن معناهما واحد، في حين أن ما تعبر عنه كلمة «لا بد» هنا هو فحسب أن القضية التي تتضمنها تنتج من القضية القائلة بأن (أ) لها (ب)، ليست هي بذاتها قضية ضرورية. وسوف أشرح لماذا كان من الخطأ أن نعتقد أنه من القضية: «إذا كانت (أ) لها (ب) فأى حد

(١) نفس المرجع ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

ليس له (ب)، لابد أن يكون شيئاً آخر غير (أ)» تنتج القضية الأخرى «إذا كانت (١) لها (ب) فإن أى حد ليس له الخاصية (ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ)» (١).

ولنبداً أولاً وقبل كل شيء بتحديد بعض الرموز التي سوف نستخدمها. سوف نعبر - فيما يتعلق بالخاصتين (ب) و(ق) - عن القضية القائلة بأن أية قضية تقرر عن شيء معين أن له الخاصية (ب) تستلزم القضية القائلة بأن الشيء الذي نبحثه له أيضاً الخاصية (ق) على النحو التالي:

س ب تستلزم س ق

وسوف نعبر في حالة أية قضية عن نقيض (ب) بالرمز (ب)، وبالتالي فإن صيغة كهذه (س ب) تستلزم (س ق) سوف تعنى أن أية قضية تتكرر على شيء ما أن له الخاصية (ب) تستلزم القضية - فيما يتعلق بالشيء الذي نتحدث عنه - أن له (ق).

ومن ناحية أخرى فيما يتعلق بشيئين (ب) و(أ) فأنا سوف نعبر عن القول بأن «(ب) تتحد في هوية واحدة مع (أ)» بالرموز (ب = أ). وعن القول بأن «(ب) لا تتحد في هوية واحدة مع (أ)، بالرموز ب = أ.

وبناء على الرموز السابقة فإن الصيغة الآتية:

س ب تستلزم (س = أ).

سوف تعنى: «كل قضية تقول عن شيء ما أنه ليس له الخاصية (ب) تستلزم - فيما يتعلق بهذا الشيء - القول بأنه شيء آخر غير (أ)».

وهذه القضية تساوي منطقياً.

(س = أ) تستلزم (س ب).

وهي تقرأ على النحو التالي: «أي شيء يتحد في هوية واحدة مع (أ) لابد - في أى عالم يمكن تصوره - أن يكون له بالضرورة (ب)». أو بعبارة أخرى: «(أ) لا يمكن لها أن توجد في أى عالم يمكن دون أن يكون لها (ب)».

(١) قارن جورج مور: «دراسات فلسفية» ص ٢٩١ وما بعدها.

وسوف نستخدم كذلك الصيغة ك * ق لتعني أنه «من الخطأ أن تقول ك صادقة وق كاذبة». وبالتالي فإن التعبير الآتي:

أق * أر

سوف يعنى أن «من الخطأ أو نقول (أق) صادقة و (أر) كاذبة فى آن معا». من ناحية أخرى فإن التعبير الآتى:

س ق * س ر

سوف يعنى أنه «إذا كان أى شىء له ق، فإن هذا الشىء بالتالى له (ر)» دون أن نقرر أن الشىء له ق.

والآن دعنا نستعيد من جديد النقطة موضع الخلاف: فحين نذهب إلى أنه بينما تكون القضية «إذا كانت (أ) لها (ب)» (فى الواقع) فإن أى حد عندئذ ليس له (ب)، لابد أن يكون شيئاً آخر غير (أ) - قضية صادقة بغير شك والقضية الأخرى «إذا كانت (أ) لها (ب)، فإن أى حد عندئذ ليس له (ب) لابد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر غير (أ)» قضية كاذبة. غير أن أولئك الذين يقولون أن جميع العلاقات داخلية بالنسبة للحدود يفترضون أن القضية الثانية تنتج من القضية الأولى. وإذا ما استخدمنا الرموز السابقة فإن القضية الأولى تكتب على هذا النحو:

(١) - س ب تستلزم (و ب * و = س)

وتقرأ على النحو التالى: «لو أن شيئاً ما (س) له (ب)، فإن ذلك وحده يستلزم فى هذه الحالة القضية: «أنه من الخطأ فى آن معا القول بأن شيئاً آخر (و) وليس له (ب)» هى قضية صادقة، وأن (و) ليست متحلة فى هوية واحدة مع (س)» قضية كاذبة.

وإذا ما استخدمنا الرموز مرة أخرى، فإن القضية الثانية تكتب على هذا النحو:

(٢) س ب * (و ب) يستلزم (و = س) =

وتقرأ على النحو التالى: «أنه لمن الخطأ فى آن معا القول بأن شيئاً ما ليس له (ب)» قضية صادقة، وأن غياب (ب) عن (و) يستلزم أن تكون (و) شيئاً آخر غير س» قضية كاذبة.

ونحن نذهب إلى القول بأنه في حين أن القضية رقم (١) صادقة فإن القضية رقم (٢) كاذبة، بينما تعنى نظرية العلاقات الداخلية من ناحية أخرى أن القضية رقم (٢) هي أيضاً قضية صادقة، وأنها تنتج من القضية رقم (١). غير أن القضية رقم (٢) لا يمكن أن تنتج من القضية رقم (١) اللهم إلا من قضية لها صورة.

ق تستلزم (ك * ر).

فهنا تنتج القضية المقابلة لها في صورة:

ق * (ك تستلزم ر).

«أما القول بأن ذلك خطأ، فمن السهل - فيما أعتقد - أن تتبينه إذا ما تأملنا القضايا الثلاث الآتية: افترض أن ق = «جميع الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون» و(ك) = «نسختي من (مبادئ الرياضيات) هي كتاب موجود على هذا الرف» و(ر) * «نسختي من كتاب مبادئ الرياضيات زرقاء اللون». والآن فإن (ق) لا تستلزم مطلقاً (ك * ر). أعني أنه ينتج تماماً من (ب) أن القضية «نسختي من كتاب مبادئ الرياضيات ليست زرقاء اللون» لاتصدقان معاً من حيث الواقع. لكنه لا ينتج من ذلك على الإطلاق أن ق * (ك تستلزم ر) ذلك لأن هذه القضية الأخيرة تعني أنه «من الخطأ أن القول في آن معاً أن (ق) صادقة وأن (ك تستلزم ر) كاذبة» لأن (ك تستلزم ر) قضية كاذبة تماماً من حيث الواقع. ذلك لأنه لا ينتج من القضية القائلة بأن «نسختي من كتاب مبادئ الرياضيات موجودة على الرف» القضية القائلة أن «نسختي من كتاب مبادئ الرياضيات زرقاء اللون». وببساطة فمن الخطأ القول بأن القضية الثانية من هاتين القضيتين يمكن أن تستنبط من القضية الأولى وحدها: ومن الخطأ القول بأنها على نفس العلاقة التي عليها القضية الشرطية المتصلة: «كل الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون ونسختي من كتاب مبادئ الرياضيات موجودة على هذا الرف» هذه القضية الشرطية المتصلة تستلزم في الواقع القضية التالية: «نسختي من كتاب مبادئ الرياضيات زرقاء اللون». لكن القضية القائلة بأن «نسختي

من كتاب مبادئ الرياضة موجودة على هذا الرف» وحدها لا تستلزم يقينا القضية القائلة بأن نسختي من كتاب مبادئ الرياضة زرقاء اللون». وأنه من الخطأ القول بأن نسختي من كتاب مبادئ الرياضة يمكن ألا تكون موجودة على هذا الرف دون أن تكون زرقاء اللون. وبالتالي فإن القول بأن (ك تستلزم ر) قول كاذب ومن ثم فإن «ق * (ك تستلزم ر)» يمكن أن تنتج فحسب من «ق تستلزم (ك * ر)» إذا كانت ق تنتج من هذه القضية الأخيرة. لكن (ق) يقينا لا تنتج من هذه القضية : من واقعة أن (ك * ر) يمكن استنباطها من (ق) ولا ينتج من ذلك على الأقل أن (ق) صادقة. ومن الواضح إذن أنه من الخطأ القول بأن أية قضية لها الصورة الآتية:

ق تستلزم (ك * ر) .

تستلزم القضية المقابلة في صورة :

ق * (ك تستلزم ر).

طالما أننا وجدنا قضية جزئية واحدة من الصورة الأولى لا تستلزم القضية المقابلة من الصورة الثانية»^(١).

ويبدو الآن واضحاً أن زعم الفيلسوف الجبري بأنه من المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ما هو عليه بالفعل، زعم لا يمكن تبريره بأي معنى من المعنيين المعروضين فيما سبق في رقم (١) و (ب).

(١) ج. ١. مور دراسات فلسفية ص ٥٠٠ .

الفصل الخامس

٢- المذهب الجبري:

«السببية»

الفصل الخامس

٢ - "المذهب الجبرى" "السببية"

- ١- رأى الفيلسوف الجبرى فى فكرة السببية (٢- ١٠) - حجج الفيلسوف الجبرى:
- ٢- قوانين الطبيعة لاتلین، والسلوك البشرى - فى الغالب - يماثل الطبيعة.
- ٣- لو كان هناك لون من الاحتمية فهو يرجع إلى الجهل.
- ٤- الأفعال الإرادية كما نراها عند الآخرين يمكن تفسيرها.
- ٥- التاريخ ليس حركة عشوائية.
- ٦- نحن نفترض فى حياتنا اليومية اطراد السلوك البشرى.
- ٧- البناء الاجتماعى يفترض مقدما درجة من الأطراد: «الشخصيات» فى الحياة وفى النقد الأدبى يفترض فيها باستمرار الأطراد أو الانتظام قليلاً أو كثيراً.
- ٨- إذا كنتُ أشعر بقدرتى على أن أفعل كما أرغب، فهل أرغب كما أرغب؟
- ٩- أننا لا نرغب فى الشيء لأنه يسرنا، لكنه يسرنا لأننا نرغب فيه.
- ١٠ - حجة مستمدة من المسؤولية الأخلاقية ويقال أنها فى صالح المذهب الجبرى.

١١ - حجج الفيلسوف الجبرى تلخص فى أربع نقاط :

- (أ) السببية تسود الطبيعة وتتحكم فيها.
- (ب) الأحداث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية.

- (ج) السلوك البشرى مطرد.
- (د) حجة مستمدة من المسئولية الخلقية.
- ١٢، ١٣ - مناقشة (أ) لمبدأ السببية.
- ١٢ - مبدأ السببية ليس الا مُسلَمة.
- ١٣ - العلماء يرغبون فى التخلص منه.
- ١٤ - التابع المنظم الذى نلاحظه تجريبيا يحل محل السببية.
- ١٥ - تقديم مثل للإرادة لكى نرى ما إذا كان يمكن أن تنطبق عليه فكرة التابع أو فكرة «العلاقات ذاتها».
- ١٦ - التابع ليس واضحا ولا مفهوما فى حالة الإرادة.
- ١٧ - لا بد لنا من التعرف على الترابط الغائى - تقسيم كانت للسببية إلى سببية ظاهرة وسببية نيومائية.
- ١٨ - مناقشة لإمكان تطبيق المعادلات الدالية على الموجودات البشرية. مثل هذه المعادلات لاتعمل إلا إذا أمكن رد جميع الحوادث فى حياة الإنسان إلى كميات أو إذا ارتبطت هذه الحوادث بكميات.
- ١٩ - أربعة أنواع من المقدار: المقدار التعدادى والمقدار الامتدادى يدرسان كميات، أما المقدار الاختلافى، والمقدار الكثافى، فيدرسان الكيفيات. الكيفيات التى يمكن قياسها فى المقدار الاختلافى يمكن أن ترتبط بكميات، لكن المقادير الكثافية لايمكن أن ترتبط ارتباطا ذا معنى بالأعداد أو الأرقام. وبالتالي فهو لايمكن أن تكون مكونات لمعادلة.
- ٢٠ - مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالاحساسات.
- ٢١ - مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالوجدانات.
- ٢٢ - مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالانتباه النشط.
- ٢٣ - النتيجة هى أن المعادلة الدالية كالمعادلة الآتية:

م ل = د (م^١، ل^١، م^٢ ... م، ل، ن، ل) لا يمكن أن تنطبق على الموجودات البشرية.

٢٤- مناقشة (ب) القول بأن الحوادث الذهنية لا تتدخل في السلسلة السببية.

٢٥- مناقشة (ج) القول بأن السلوك البشرى مطرد. الفعل الإرادى فعل فريد فى نوعه unique.

٢٦- الشخصية لا يمكن أبداً تعديلها تعديداً مطلقاً. وتعديلها النسبى هو - على أية حال - من صنع الفاعل

٢٧- مناقشة (د) القول بأن الحرية - لا الجبرية - هى التى تتناقض مع المسؤولية الخلقية.

٢٨- الأخلاق ليست علاقة اجتماعية فحسب - الفرد الحى بمعزل عن المجتمع مسئول امام نفسه.

٢٩- الواجب يعمل من أجل ذاته.

٣٠- رأى الفيلسوف الجبرى فى كلمتى «ينبغى» و«يستطيع».

١- وصلنا الآن إلى الزعم الثانى للفيلسوف الجبرى، وهو القول بسيادة مبدأ السببية فى الطبيعة. والواقع أن المذهب الجبرى يأخذ القول بأن الشئ لا يمكن أن يبدأ فى الوجود الا لسبب أحدثه - على أنه بديهية مسلّم بها. ولقد أخذ لابلاس Laplace بمثل هذا الموقف وانتهى إلى القول : «بأننا ينبغى علينا أن ننظر إلى حالة الكون الحاضرة على أنها نتيجة لحالة متقدمة سبقتها، وعلى أنها سبب لحالة قادمة ستلوها. ولو أنه أتيح لعقل ما فى لحظة من اللحظات أن يتعرف على سائر القوى المنتشرة فى الطبيعة، وموقف كل موجود من الموجودات التى تتركب منها، وإذا كان هذا الفعل فضلاً عن ذلك من السعة بحيث يستطيع أن يخضع هذه الوقائع للتحليل، فإنه لا بد أن يكون قادراً على التعبير فى صيغة واحدة عن حركات أضخم الأجسام فى الكون، وأضال ذرة فيه. وعندئذ لن يكون ثمة شئ مجهولاً لديه، بل سيكون المستقبل - كالماضى سواء بسواء - حاضراً أمام عينيه» (١).

(١) اقتبس «جيمس وورد» فى كتابه «المذهب الطبيعى والادارية» الجزء الأول ص ٤١ من الطبعة الثانية.

يقول «جيفونز Jevons» مدعماً هذه الوجهة من النظر: أننا يمكن أن نقبل بأمان تام - كافتراض علمي مقنع - النظرية التي قدمها لابلاس بيسرعة. والتي تقول أن المعرفة الكاملة للكون - كما هو موجود في أية لحظة معينة - لا بد أن تعطينا معرفة كاملة عما سوف يحدث من الآن فصاعداً، وإلى الأبد. أن الاستدلال العلمي يعد مستحيلاً ما لم ننظر إلى الحاضر على أنه حصيلة الماضي، وسبب لما سيأتي. فليس ثمة شيء مجهولاً لدى العقل الكامل» (١).

ودعاة هذه النظرية قد يعتدلون في بعض الأحيان فيقنعون بأن يقصروا مجال نظريتهم على العالم المادي فحسب، لكنهم في أحيان أخرى يبلغ بهم الحماس حداً لا يجعلهم يقتنعون بحصر أنفسهم في جانب واحد من جوانب الكون، يقول «هكسلي»: «أن من له أدنى دراية بتاريخ العلم سوف يسلم بأن تقدم العلم في جميع العصور، كان يعني - وهو الآن يعني أكثر من أي وقت مضى - توسيع نطاق ما نسميه بالمادة والسببية Causation وما صاحبهما من استبعاد تدريجي لما نسميه بالروح والتلقائية من جميع مجالات الفكر البشري.. وكما أن من المؤكد أن كل مستقبل يخرج من جوف الحاضر والماضي، فكذلك سوف يمد الفسيولوجيا في المستقبل نطاق المادة والقانون تدريجياً حتى يصبح متساوياً في الامتداد مع المعرفة والوجدان والفعل» (٢). ويقول المؤلف نفسه أيضاً: «أنا.. لسنا سوى حلقات في سلسلة عظيمة من الأسباب والنتائج تؤلف - في اتصال لا ينقطع - ما هو كائن، وما قد كان، وما سيكون - أجنى جملة الوجود ومجموعة» (٣).

وليس معنى ذلك أن الجبرمين لا ينكرون بالضرورة وجود الذهن ولا يعترفون بشيء خلاف المادة فهم في حقيقة الأمر قد يقرون وجود الذهن وجوداً حقيقياً،

(١) و. س. جيفونز: «مبادئ العلم» ص ٧٥٨ من الطبعة الثانية.

(٢) ت. ه. هكسلي: «المفاهيم الكاملة» للجلد الأول ص ١٥٩.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٤٤.

لكنهم فى هذه الحالة يصرون على القول بأن الحالات النفسية لابد أن تكون دائماً، وبصفة شاملة محتومة وفق الحالات العصبية، لا بل محتومة بتلك الحالات العصبية، والعكس هنا غير صحيح، إذ تستحيل فى أية حالة من الحالات أن تكون الحالة النفسية هى الحاتمة والحالة العصبية هى المحتومة لها.

«قد يفترض .. أن التغيرات الدقيقة جداً فى المخ هى سبب جميع حالات الشعور عند الحيوان، فهل هناك أدنى دليل على أن حالات الشعور هذه يمكن على العكس أن تسبب التغيرات الدقيقة جداً التى تؤدى إلى الحركة العضلية..؟ أننى لا أرى مثل هذا الدليل.. ومن المؤكد تماماً أن الحجة التى تنطبق - على قدر حكيم - على الحيوان، يصبح انطباقها كذلك على الناس . ومن ثم فإن جميع حالات الشعور عندنا - كما هى عند الحيوان - قد سببتها مباشرة التغيرات الدقيقة جداً فى المخ.. ويبدو لى أنه لا يوجد برهان عند الإنسان - ولا عند الحيوان - على أن الحيوان - على أن أية حالة من حالات الشعور هى سبب التغير فى حركة مادة الكائن الحى» (١).

وبالتالى فإن أية حالة معينة فى المخ - تبعاً لافتراض «مذهب الظاهرة المصاحبة» هذا - يقابلها باستمرار كمصاحب لها حالة معينة من حالات الذهن. ويمكن أن نلخص النقاط الأساسية فى هذه النظرية فى ثلاثة: هناك أولاً سلسلة من التغيرات الفزيائية أو عمليات المخ. ثم هناك ثانياً سلسلة مصاحبة لها من التغيرات العمليات النفسية، تحدث معها فى آن واحد، وهناك بعد ذلك العلاقة بين السلسلتين، وهى علاقة يزعم لها أنها علاقة المصاحبة فى الحدوث مع انفراد كل من الفعلين بخط مستقل فى مساره «علينا أن نتأمل موسيقاراً غير مرئى يعزف قطعة موسيقية من وراء الستار (أو خلف الكواليس)، بينما الممثل يلمس أصابع البيانو دون أن يحدث صوتاً: أننا ينبغي علينا أن نفترض أن الشعور إنما يأتى من منطقة مجهولة،

(١) نفس المرجع: ص ٢٣٩ - ٢٤٤ .

وأنه يفرض على تذبذبات الجزئيات تماماً كما يفرض اللحن على حركات الممثل الايقاعية»^(١).

وعلى ذلك فلو صحَّ وكانت كل حالة معينة من حالات المخ يقابلها حالة معينة من حالات الذهن، فإنه من الصحيح أيضاً أن كل حالة معينة من حالات مخ معين يقابلها حالة معينة للكون المادي كله. ومن هنا فإن العوامل المتحركة بالمثل في المخ، بوصفه جزءاً من الكون يتبع ذلك أن تتحكم فيما يسمى بالحالات الذهنية التي هي مصاحبات ضرورية لحالات المخ.

«أنه لمن الصحيح - كما لاحظ مستر رسل Russell - أن التقابل بين الذهن والمخ قد لا يكون علاقة واحد بواحد، لكنه قد يكون علاقة كثير بواحد، أو واحد بكثير، إلا أن الكون لابد أن يظل في هذه الحالة حتمياً (رغم أن محتماته قد تكون أكثر تعقيداً من ذلك) بشرط أن يكون نطاق التقابل في الجانب المتعدد حتمياً»^(٢).

وأنا هنا معنى أساساً بالسلوك البشري بصفة عامة، والإرادة البشرية على وجه الخصوص، وقد لا يستثنى السلوك البشري في بعض الأحيان من التحديد السببي يقول هكسلي: «أننى أعتقد أنه يمكن البرهنة على استحالة إثبات التلقائية الحقيقية لأى فعل، ذلك لأن الفعل التلقائى فى الحقيقة هو فعل - حسب الافتراض نفسه - ليس له سبب. ومحاولة البرهنة على مثل هذا الجانب السلبى فى مواجهة المادة هى محاولة عابثة ممتنعة Absurd»^(٣) ويؤكد لنا هكسلي أن أفعالنا الإرادية محددة محديداً سببياً فى أى شىء آخر، وإن «الإرادات» تصاحب ببساطة سلسلة الأسباب لكنها لا تتدخل فيها على الإطلاق.

٢- ويدعم الجبريون وجهة نظرهم بأدلة تجريبية لابد أن نسلّم أن بعضها لا يمكن

(١) هـ. برجسون: «الزمن والإرادة الحرة». ترجمة ف. بوجسون F.L. Pogson ص ١٤٧. (وفى الأصل الفرنسى ص ١١١ - المترجم).

(٢) س. أ. ريتشاردسون: «مذهب الكثرة الروحي». Spiritual Pluralism ص ١٢٢.

(٣) ت. هـ. هكسلي: «اللقائات الكاملة» للجلد الأول ص ١٥٩ من الطبعة الأولى.

رفضه بسهولة، وما يعطى لحججهم وزنا هو أنك تجد من بينهم مفكرين ممتازين وعلماء لامعين. والاحتمية الصارمة هي دائما عندهم فوق كل مظنة للشك خصوصا فيما يتعلق بالطبيعة، وهم غالبا ما يعتقدون بمائلة بين السلوك البشرى والطبيعة.

٣- وإذا كان يبدو في بعض الأحيان أن هناك لونا من الاحتمية بالنسبة لحوادث معينة تقع للأذهان البشرية لاسيما في بعض قراراتها الإرادية، فليس ذلك في رأيهم الا مظهرا من مظاهر جهلنا بالعوامل الدقيقة المتحكمة في هذه القرارات، لكنه لا يعنى قط انعدام هذه العوامل، وهناك مبرر قوى للاعتقاد بأنه ليست كل الحوادث الذهنية يمكن أن تخضع للاستيطان أو التأمل الباطنى، وبالتالي فلو كانت بعض هذه الحوادث الذهنية هي السبب - كليا أو جزئيا - لظاهرة ذهنية معينة فإن هذه الحوادث لابد أن تكون مجهولة لنا كما أنه لا يمكن اكتشافها عن طريق الاستيطان.

وغالبا ما يقال أن بواغتنا هي التي تتحكم في اختياراتنا، وعلى ذلك فلو أنك عرفت البواغث الموجودة في اختيار أحد الناس و«القوة» النسبية لكل باغث من البواغث، فإن الفيلسوف الجبرى يعتقد أن اختيار الإنسان يرد إلى مسألة رياضية بحثة هي حل معادلة أو مجموعة من المعادلات فهو لا يعنى سوى نقص عارض يرجع إلى الرحلة الراهنة التي وصلت إليها معرفتنا حتى الآن.

٤- والأفعال الإرادية التي نراها عند غيرنا من الناس يمكن تفسيرها، فنحن نميل عادة إلى البحث عن هذا السبب أو ذاك لتفسير سلوك الآخرين. ونحن نعتقد في إمكان التنبؤ بنوع الفعل، فإذا فشلنا فإننا نمزوا مثل هذا الفشل إلى التحليل الناقص لا إلى القول بأن السلوك البشرى لا علاقة له بالتحديد السببى. وحتى أفعالنا الإرادية التي نشعر لحظة المجازها بأننا أحرار في تحديدنا، تبدو لنا - إذا فحصناها فحصا تراجعبا - حلقات ضرورية في سلسلة منطقية من الحوادث.

٥- لا يعتقد أحد على الإطلاق - في تفسير عملية التاريخ، أو في محاولة تنسيق فئة معينة من الظواهر الاجتماعية - أن الظواهر الاجتماعية عبارة عن «عماء

مطلق "Absolute Chaos" أننا قد نفسر هذه الظواهر عن طريق نظرية خاطئة، فقد نعتقد - مثلاً - أن الجنس البشر محكوم - آلياً - بالظروف الاقتصادية، أو محكوم - غائياً - ببلوغ مثل أعلى. وقد نكتشف غلطة في النظرية التي نأخذ بها، لكننا نعلم علم اليقين في هذه الحالة أن علينا أن نبحث عن نظرية أخرى لكي نفسر بها الوقائع - وبهذا ترانا نستبعد تماماً احتمال أن تكون مثل هذه الظواهر غير قابلة للتفسير أو أنها لاتخضع لنسق منظم.

٦- ونحن نفترض اطراد السلوك البشرى في حياتنا اليومية: «وهكذا ترانا نعتد على الآثار الرادعة للعقوبة، أو الأثر الممنع للإعلان.. الخ.. من ناحية أخرى فنحن على قدر معرفتنا الحقيقية بأعدائنا نظن في أنفسنا القدرة على مواجهة سلوكهم في المواقف التي لم تظهر بعد» (١).

ويقول بيلي Bailey بحماس موجهها حديثه إلى أولئك الذين يشكون في اطراد السلوك البشرى: «أنه لمن الغريب حقاً أن الصلة بين البواعث والأفعال لم يناقشها أحد قط من الناحية النظرية، في حين أن كل موجود بشرى يعتمد في كل يوم من أيام وجوده - عملياً - على هذه الحقيقة. في حين أن الناس يجازفون على الدوام باللذة أو الثروة أو السمعة أو الصيت، أو حتى بحياتهم نفسها من أجل المبدأ الذي يرفضونه من الناحية النظرية.. وهو يعتمد على المبدأ الذي يرفضونه من الناحية النظرية.. أن الاقتصاد السياسى هو إلى حد كبير بحث في عمل البواعث وهو يعتمد على المبدأ القائل بأن الإرادات البشرية تخضع لتأثير أسباب محددة دقيقة يمكن التحقق منها» (٢).

٧- والواقع أن أساس البناء الاجتماعى نفسه يفترض مقدماً على الأقل درجة

(١) أ. أ. تيلور: «أركان الميتافيزيقا» ص ٣٧١.

(٢) س. بيلي: «رسائل في فلسفة الذهن البشرى» ص ١٦٦ - اقتبسه أ. بين في كتابه «الانفعالات والإرادة» ص ٤٩٣.

من اطراد السوك البشرى ، وإمكان محاسبة الناس عليه: «منذ أن عاش الناس فى مجتمع وهم يعتادون التنبؤ بسلوك بعضهم البعض معتمدين فى ذلك على الماضى والطابع أو الخلق الذى يثبت لفرد من الناس، بحيث يشمل حياته الناضجة بأسرها، لا يمكن أن تقوم له قائمة اللهم الا على أساس مبدأ الاطراد. فنحن حين نتحدث عن أرسيتديز Aristides^(١) ونقول عنه أنه عادل، وعن سقراط ونقول عنه أنه بطل أخلاقى، وعن نيرون Nero^(٢) ونقول عنه أنه كان وحشا كاسرا فى قسوته، وعن قيصر نيقولا .. Czar Nicolas ونقول عنه أنه كانت لديه شهوة للاستيلاء على مزيد من الأرض grasping of territory فأننا فى هذه الحالة نعتقد أنه من المسلم به أن هناك بواحث معينة تعمل بشكل دائم وبانتظام، وتلك هى الحال نفسها حين نغزو صفات معينة إلى أجسام مادية فنقول: أن الخبز مادة غذائية وأن الدخان يصعد إلى أعلى^(٣).. ونحن فى ميدان التقاد الأدبى لافتراض مطلقا أن الكاتب حر تماما فى تحريك شخصياته كيفما يشاء، لكنه مضطر أن يجعل شخصياته تسلك فى المواقف المختلفة بتلك الطريقة التى تلائم نماذج متعددة بحيث تكون لها طبيعة حقيقية. ولأننا نسلم بأن الناس فى حياتهم العملية يظهرون فى سلوكهم درجة معينة من الانتظام. ولو أن كاتبنا سمح لشخصية من شخصياته أن تتحرك بحرية لا اكثرث فيها، لا اعتبرنا ذلك فى الحال علامة على النقص، لأن الشخصية التى لا شكل لها ليست شخصية على الإطلاق.

٨- صحيح أنى حين أقرر السير فى خط معين من السلوك أشعر أن فى استطاعتى أن أصعل بطريقة مخالفة لو حلا لى ذلك.

(١) أرسيتديز الاثينى (٥٣٠ - ٤٦٨ ق. م) أحد قادة اليونانيين القدماء فى حروبهم مع الفرس، اشتهر بخلق الهداء والرزق، وبساطته، وتواضعه وأمانته حتى لقب بالعدل. (للترجم).

(٢) امبراطور روما الشهير اعتلى العرش عام ٣٧، ودس السم «البرتيانيكوس» عام ٥٥، وقتل والدته أجريبا عام ٥٩، وأرسل زوجته أوكتافيا إلى المنفى ثم أمر باعدامها عام ٦٢، وأشعل النار فى روما عام ٦٤ لينهم المسيحيين.. الخ الخ (للترجم).

(٣) أ. بين: الانفعالات والإرادة الطبعة الثانية ص ٤٩٣.

لكن هذه الجملة الشرطية المبدوءة بكلمة «لو» هي التى تغير الموقف تغييراً كاملاً، فهل «يحلوا» لى ما يحلو، وفق مشيئتي وحدها، أم أئنى مجبر على أن تحلو لى الأشياء على نحو محدد من السلوك؟

«ليس.. واقعة أصيلة من وقائع الخبرة أئنى أشعر أن فى استطاعتي خرق جميع العادات التى سرت عليها فى حياتي، وأن أرتكب جميع ألوان الجرائم، وأن فى استطاعتي أن أكره وأهمل تماماً جميع الاهتمامات التى ينبغى على أن أكرس نفسى لها. أستطيع أن أفعل ذلك كله لو شئت If I please، لكن قبل استطاعتي أن أشأ please فأئنى ينبغى على أن أصبح إنساناً آخر، إذ من الخلف الواضح أن أقول - وأنا على نحو ما أنا عليه الآن - أن فى استطاعتي أن أعبر فى سلوكي عن الأغراض التى تكون فرديتي أو أن أعبر عن أضدادها على حد سواء»^(١) والواقع «أنا حين نتأمل أنفسنا مفترضين أننا قد سلكتنا على نحو آخر غير السلوك الذى سرنا عليه، فأئنا نفترض دائماً اختلاف المقدمات. فتتصور مثلاً أننا عرفنا شيئاً لم نكن نعرفه، أو أننا لانعرف شيئاً كنا نعرفه»^(٢).

٩- أننا لا نرغب فى الشيء لانه يسرنا. بل على العكس. أنه يسرنا لأننا نرغب فيه، والرغبات تتحكم فيها عوامل معينة، والناس يعتقدون عادة أن أفعالهم الإرادية حرة لأنهم يشعرون برغباتهم، لكنهم لا يشعرون بجميع العوامل التى تتحكم فى هذه الرغبات: «تخيل - أن استطعت - أن حجراً فى حركته المتصلة كان يعي - فى حدود قدرته - بمحاولته البقاء فى حالة الحركة. أن هذا الحجر طالما أنه يشعر بحركته الخاصة، ويهتم بها اهتماماً عميقاً سوف يعتقد أنه حر حرية كاملة، وسوف يواصل حركته لا لشيء إلا لأنه يريد ذلك. وتلك هى الحال نفسها مع حرية الإرادة البشرية التى يباهى كل فرد بامتلاكها والتى لا تتألف إلا بما يأتى: أن الناس يشعرون

(١) ١. ١. ١. نيلور: «أركان الميتافيزيقا» ص ٣٧٧.

(٢) مل: «دراسة لفلسفة سيرهاملتون» الطبعة الخامسة ص ٥٨٣.

برغباتهم ويجهلون الأسباب التي تتحكم في هذه الرغبات»^(١).

١٠- وهناك جانب نقد آخر مستمد من الأخلاق كثيرا ما يوجه إلى المذهب الجبرى وهو : أن إنكاره حرية الإرادة يجعل المسئولية الأخلاقية بلا معنى، ويحرم فكرة الثواب والعقاب من كل مبرر منطقي. فإذا لم يكن لى حيلة فيما فعلت فسوف يتنافى مع العقل أن أكون مسئولاً عنه، ومن ثم فلن يكون هناك مجال للوم أو ثناء.

أننى أدعوك يا من نكرا بشباك الغي منهاج الوري
عقبا، تغرى بناما قدرا من شرور بقضاء حتما

ثم تعزرو الاثم جورا للأنام^(٢)

لكن «لو ذهب دعاة الحرية إلى القول بأن مشاعرنا وأحكامنا الخلقية تتضمن تصور الفاعل «الحر» طالما أنه من غير المعقول أن نستعجن الأذى الإرادى بعد ذلك أكثر مما نستعجن الأذى اللارادى لو كان الاثنان معا على حد سواء آثارا ناتجة عن قوى الطبيعة المعقدة، فإلّا فيلسوف الجبرى يرد بقوله : أن المعقولة تعتمد على نتيجة الاستعجان التى تميل - كما هو واضح - إلى منع لون معين من الفعل دون غيره، وهو يرد الحجة قائلا: كلا أن السخط لا يكون معقولا إلا على افتراض أن أفعال الإنسان تحكمها البواعث التى من بينها الخوف من سخط الآخرين»^(٣) أن فكر الثواب والعقاب الأخلاقى لا يكون لها مبرر أخلاقى إلا إذا ساهمت فى تعديل خلق الفرد بتلك الطريقة التى تجعله يستجيب بطريقة مناسبة للظروف المقبلة، لكن إذا كان خلق الفرد لا يمكن تعديله بهذا الشكل، لو أنه كان كما يفترض دعاة الحرية لا يمكن مطلقا حسابه أو التنبؤ به أو بعبارة أخرى: «لو كانت أفعال الإنسان الإرادية

(١) اسبنوزا، الرسائل ، رقم ٦٢ ، اقتبس ف . بولوك F.Pollock . في كتابه : «اسبنوزا حياته وفلسفته» . ٢٠٨ ص ٢٠٨ .

(٢) مر الحيام - الرباعية رقم ٨٠ (والترجمة للاستاذ محمد السباعي - المترجم).

(٣) هـ . سدجويك : «مناهج علم الأخلاق» طبعة ثالثة (١٨٨٤) ص ٦٣ - ٦٤ .

لا تحكمها أساسا الظروف التي يشملها نظام تكوينه الذهني، فإن أساس عقابه لن يكون في هذه الحالة إلا انفعال استياء أو انتقام. لأنه لو كانت مسائل الصراع الأخلاقي تتحكم فيها لا ظروف طبيعتنا الخاصة بل بعض البدايات الجديدة.. فإنه من الواضح في هذه الحالة أننا لانستحق لا لوم ولا ثناء، ولا عقاب ولا ثواب، ومن العبث أن نحاول تعديل منشأة هذه الصراعات بأن نعدل من طبيعتنا عن طريق هذه المؤثرات^(١)، والحجة المستمدة من المسؤولية الخلقية تبدو من ثم حجة في صف الفيلسوف الجبري.

١١- حاولت في الصفحات السابقة أن أسوق ما اعتقدت أنه شرح سليم لوجهة نظر الفيلسوف الجبري فيما يتعلق بالحجة التي تعتمد على سيادة السببية.

وهذه الحجة يمكن تلخيصها في أربع نقاط أساسية:

(أ) ينظر إلى مبدأ السببية على أنه القاعدة العامة السائدة في الطبقة، وهو أحيانا يشمل السلوك البشري.

(ب) الحوادث الذهنية كالإرادة - مثلا - لا تتدخل في السلسلة الآلية، فهي ليست إلا ملازمات تصاحب الحوادث المادية.

(ج) السلوك البشري مطرد، وهذه واقعة يمكن ملاحظتها.

(د) ينظر إلى الحجة المستمدة من المسؤولية الخلقية على أنها حجة في صالح المذهب الجبري.

فلنتأمل الآن هذه النقاط الأربع في شيء من التفصيل:

١٢- (أ) يمكن تعريف مبدأ السببية بأنه الافتراض السابق القائل بأن هناك تطابقا للقانون في جميع الظواهر الطبيعية بحيث يعني «القانون» أي تعميم (دقيق أو

(١) مكدوجلال: «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» طبعة ٢٥. ص ٢٠١ - ٢٠٢.

ترجيحي^(١). ومن الواضح أن مثل هذا التعميم هو نتيجة لشهادة التجربة. ومن هنا فإن الانتظام والاطراد في الطبيعة ليس رابطة ضرورية: «ليس ثمة ضرورة منطقية في قانون الطبيعة، فهو بذاته ليس يقينا من الناحية الخلقية، كلا ولا هو يمكن استنباطه من مقدمات منطقية يمكن هي نفسها أن تكون يقينية حدسا: فالشك في هذا القانون أو إنكاره لا يستلزم الوقوع في التناقض»^(٢). والواقع أن مبدأ السببية ليس الا مسلمة، وهو مسلمة مقيدة وضرورية لتقدم العلم لكنك لا تستطيع أن تصفه وصفا مشروعا أكثر من ذلك. فنحن نعبر عن معرفتنا بعالم الواقع في قضايا عامة هي التي نسميها بالقوانين العلية، وهي لا يمكن أن تكون ممكنة الا على افتراض أن الحوادث تقع في اطراد دقيق. لكن علينا أن نضع في أذهاننا أن مبدأ السببية وأن كان قد برن على أنه مفيد من الناحية المنهجية فإنه لا يبرهن على أنه صحيح من الناحية الانطولوجية. كلا، ولا ينبغي أن نزعّم أنه كلما زاد تطبيقنا لمبدأ السببية في النظريات التي تقال حول الكون اقتربت هذه النظريات من الحقيقة. ونحن نذكر ذلك هنا لكي نلفت النظر إلى واقعة أن أولئك الذين يأخذون بالنظرية الآلية، يعتمدون في الغالب على إمكان التطبيق الدقيق لمبدأ السببية على العالم المادي.

أن السببية هي اسم يطلق على الاطراد الذي نلاحظه في تسلسل الأحداث وتتابعها ولو أننا فهمنا من هذا اللفظ شيئا أعمق من ذلك، فأنا في هذه الحالة نستخدمه ليعبر عن مثلنا الأعلى أكثر مما نستخدمه كتسجيل للواقع. أنه سوف يكون «اسماً فارغاً يخفى فحسب مطلبنا لنا هو أن تسلسل الحوادث وتتابعها سوف يظهر يوما ما نوعا أعمق من الارتباط بين شيء وشيء آخر أكثر من مجرد التجاور الاعتيادي الذي تبدو عليه الظواهر الآن»^(٣).

(١) أ. م. دلتون: «مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمالي» محاضرات الجمعية الأرسطية للجلد العاشر، ص ١٦٤.

(٢) جيس وورد: «ملكة الغايات Realm of Ends» ص ٢٧٥.

(٣) وليم جيمس: «أرادة الاعتقاد» ص ١٤٧.

١٣- والواقع أن لفظ السببية أسيء استخدامه بكثرة حتى أن العلماء قد قاموا أخيراً بمحاولة جادة لحذفه تماماً من مصطلحاتهم. يقول أحد هؤلاء العلماء: « أنى لأمل أن يستغنى العلم في المستقبل عن فكرة السبب والنتيجة لأنها فكرة غامضة»^(١). يقول رسل في نفس المعنى: «أود... أن أؤكد أن كلمة «السبب» قد ارتبطت بشكل معقد بارتباطات سيئة الفهم مما جعل حذفها التام من مصطلحات الفلسفة أمراً مرغوباً فيه»^(٢). ويقول الكاتب نفسه: «أن ما جعل علم الطبيعة يقلع عن البحث وراء الأسباب هو أنه لا وجود لكل هذه الأمور في الواقع»^(٣).

١٤- لكن ما القانون أو القوانين التي يمكن أن توجد لتحل محل قانون السببية المزعوم...؟ طرح «برتراند رسل» هذا السؤال وحاول أن يجيب عليه^(٤). ويمكن أن نلخص إجابته على النحو التالي:

أنا قد نسلّم بأنه من المرجح استقرايياً - إذا ما لاحظنا تنابعا في عدد كبير جداً من الحالات دون أن نفشل مرة واحدة في ملاحظة هذا التابع - أن يتكرر هذا التابع نفسه في حالات مقبلة. وقد نقول عندئذ - في مثل هذا التابع الذي نلاحظه بكثرة - أن الحادثة السابقة هي السبب وأن الحادثة التالية هي النتيجة. ومهما يكن من شيء فإن هناك اعتبارات متعددة تجعل هذا التابع الخاص مختلفاً أتم الاختلاف عن العلاقة التقليدية بين السبب والنتيجة:

١- فالتتابع في الحالات التي لم نلاحظها حتى الآن ليس أكثر من ترجيح بينما نرانا نفترض أن العلاقة بين السبب والنتيجة هي علاقة ضرورية.

٢- لن يزعم أحد أن كل مقدم يسبق الحادثة هو سببها بهذا المعنى. لكننا سوف

(١) أ. مارش: محاضرات علمية شعبية - ص ٢٥٤ اقتبس س. ل. مورجان في كتابه «التطور الانشائي» ص ٢٧٦.

(٢) رسل: «التصوف والمنطق» ص ١٨٠ (١٩١٨).

(٣) نفس المرجع.

(٤) نفس المرجع ص ١٩٢ - ١٩٥.

نؤمن فحسب بالتتابع السببي حيثما وجدناه، دون أن نفترض أنهما معا (أى الحادثين المتتابعين) توجدان باستمرار على هذا النحو.

٣- أى حالة من حالات التابع الذى يتكرر بشكل كاف سوف تكون حالة سببية بالمعنى الذى ذكرناه، أعنى أننا لن نرفض القول بأن الليل هو سبب النهار.

٤- مثل هذه القوانين الخاصة بالتابع المرجح رغم أنها مفيدة فى الحياة اليومية وفى طفوة العلم - تنجبه إلى أن يحل محلها قوانين مختلفة أتم الاختلاف بمجرد ما يصبح العلم ناجحا. فقانون الجاذبية سوف يوضح ما يحدث فى أى علم متقدم ففى حركات الأجسام التى يجذب بعضها بعضا لا يوجد شىء اسمه سبب ولا شىء اسمه نتيجة لكن هناك مجرد صيغة فحسب.

ليس ثمة تساؤل حول تكرار القول بأن «نفس» السبب يحدث نفس «النتيجة»، فالقوانين العلمية لا تعتمد فى دوامها على أى تشابه للأسباب والنتائج لكنها تعتمد على تشابه العلاقات. وحتى عبارة «تشابه العلاقات» عبارة مبسطة للغاية، والقول «بتشابه المعادلات التفاضلية» هى وحدها العبارة الصحيحة.

١٥ - والآن إذا ما كانت هناك مجموعة من الحوادث لا نلاحظ فيها نفس التابع يتكرر، أولا يمكن أن نصالح حولها معادلات تفاضلية، فأننا فى هذه الحالة لا يكون لنا الحق فى إدراج مثل هذه المجموعة تحت قانون السببية بالمعنى الذى شرحناه آنفا.

ولنتظر الآن فى الإرادة كما عرفناها فى فصل سابق: الإرادة هى فعل من أفعال الانتباه إلى فكرة تغيير الوجود حتى تتحقق هذه الفكرة نفسها، بهذه الطريقة يعبر الفاعل عن ذات نفسه، فافرض مثلاً أننا أردت أن تكون الاشتراكية نظاما للحكم فى بلادى^(١)، أننى فى هذه الحالة احتفظ فى الانتباه بفكرة تغيير الأوضاع القائمة، بحيث تبدأ الفكرة فى تطوير نفسها من الغاية إلى الوسيلة حتى أصل إلى أقرب

(١) كتب هذا عام ١٩٤٧ (للترجم).

وسيلة أخذ بها هناوالآن.ولتكن هذه الوسيلة القريبة هي - مثلا - كتابة وطبع نشرات وكتيبات صغيرة تحوى مبادئ الاشتراكية وأسسها وفوائد تطبيقها.. الختم تتلو هذه الخطوة خطوة ثانية وثالثة.. الخ .وهكذا أظل أسير فى خطوات مرسومة أن أردت لفعلى الإرادى أن يتحقق حتى يتولى أحد الاشتراكيين السلطة.. وهذه السلسلة من الأحداث تشكل فعلا اراديا واحدا،والحلقة الأولى فيها هى الانتباه إلى فكرة تغيير الوضع القائم:فهل نستطيع أن نجد فى هذه السلسلة (أ)تتابعا يمكن ملاحظته(ب) أو نفس العلاقات التى يمكن أن نعبر عنها فى شكل معادلة؟

١٦- وخذ الآن فعل الانتباه الذى اعتبره الخطوة الأساسية فى العملية بأسرها : فما الذى يعنيه التتابع هنا؟ هل يعنى أنه قدحدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن فعلت فعلا معينا كتناول الطعام معين ،أو قراءة كتاب معين، أو حركت جسمى بطريقة معينة ، وأنه فى كل حالة من هذه الحالات كان هذا الفعل يعقبه الانتباه إلى فكرة ادخال النظام الاشتراكى فى بلادى؟ هل يعنى أن شيئا معينا حدث فى العالم الخارجى و«جذب» انتباهى إلى الفكرة،وأنه قد لو حظ دائما أن مثل هذا الحدث يعقبه باستمرار الانتباه إلى فكرة تغيير الأوضاع الاجتماعية فى بلادى بهذه الطريقة المحددة..؟ أم أن هناك شيئا فى تركيب جسمى - كعملية الهضم مثلا أو دقات القلب - ظهر من الخبرات الماضية أنه يعقبها باستمرار انتباهى إلى هذه الفكرة..؟ لابد فى من الاعتراف أننى لا أستطيع على الإطلاق أن أرى نوعا من أنواع التعاقب السببى بين حدث معين - عقلى أو فزيقى - كمقدم،وبين انتباهى إلى فكرة التغيير الإرادى كنتيجة لهذا المقدم.

ومع ذلك كله دعنا نسلم بهذا الفرض المحال وهو أنه قد حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن انتهيت إلى فكرة جعل بلادى دولة اشتراكية وأن الفكرة قد تحققت فى كل مرة.. دعنا نفترض هذا الفرض المحال، فهل نستطيع أن نسلم بالإضافة إلى ذلك أن المقدم وهو الأوضاع القائمة التى لابد أن تكون فى جانب منها على الأقل ذهنية - كانت دائما واحدة؟ وإذا كان يمكن أن يقال عن العالمالمادى

أتمبداً «نفس السبب يؤدي إلى نفس النتيجة» لالزوم له على الإطلاق، لأنه ما أن تعطى المقدمات التي تمكن النتيجة من أن تحسب، حتى تصبح هذه المقدمات معقدة أو متشابكة بحيث لا يكون من المحتمل أن تتكرر (١). أقول إذا كان يمكن أن يقال ذلك عن العالم المادى الخالص أليس من الأجدى أن يقال عن تلك الحالة التي يكون فيها الفاعل السيكونى نشط جزءاً من المقدم، وتكون فيها النتيجة حالة سيكولوجية معينة...؟ ليس هناك شيء أفضل لتوضيح هذه النقطة من أن نقس النص الأتى من «برجسون»: «أن القول بأن نفس الأسباب الداخلية سوف تحدث نفس النتائج، يعنى أنك تفترض أن نفس السبب يمكن أن يتكرر حدوثه على مسرح الشعور. وإذا كانت الديمومة هي على نحو ما ذكرنا - فإن الحالات النفسية العميقة الجذور ليس بينها وبين بعضها الآخر إلا تنافرًا جذرياً، ومن المستحيل أن يتشابه اثنان منهما شابها تماماً طالما انهما لحظتان مختلفتان من لحظات تاريخ حياتي. وفي حين أن الموضوع الخارجى لا يحمل طابع الزمان المنصرم، وهذا هو ما يتيح للرجل الفزيقي رغم اختلاف الزمان أن يجد نفسه إزاء حالات أولية تتشابه ذاتها - فأنا لمجد الديمومة شيء واقعى بالنسبة للشعور الذى يحتفظ بأثرها، ولا يحق لنا من ثم أن نتحدث هنا عن حالات تتشابه، ذاتياً، لأن اللحظة الواحدة لا يتكرر حدوثها مرتين» (٢).

وإذا ما اتفقنا على تعريف مبدأ السببية بأن تلخيص لحالات النتائج المطردة وغير المشروطة التي لاحظناها في الماضى فبأى حق إذن نطبقه على الحالات الذهنية: أعنى على الإرادة مثلاً التي لم يكتشف فيها بعد تتابع منظم...؟ كيف يقيم الفيلسوف الجبرى حجته على هذا المبدأ ليرهن على حتمية بعض الحالات السيكولوجية، حين تكون - فى رأيه - حتمية الوقائع التي لاحظناها هي المصدر الوحيد لهذا المبدأ نفسه...؟

(١) - ب. رسل : «التصوف والمنطق» ص ١٨٨ .

(٢) هـ. بوجسون : «الزمان والإرادة الحرة» الترجمة الإنجليزية بقلم بوجسون من ٢٠٠ (فى الأصل الفرنسى ص ١٥٠ - المترجم).

١٧- أننا يقينا لدينا دافع لايقاوم للبحث عن «السبب» فى كل مكان، أن شئنا استخدمنا تعبير برادلى^(١) . غير أن لونا معيناً من «السبب» هو الذى يثير جميع المتاعب: «إننا قد نقول أن هناك لونا واحداً من «السبب» واحداً فحسب. وعندئذ يوضح الإنسان والطبيعة على صعيد واحد. سواء أخذت فكرتك عن «السبب» من المذهب الآلى، أو بدأت من الإرادة، ووضعنا الإنسان والطبيعة على صعيد واحد، فليس ثمة فارق عملى بين الاثنين، طالما أنك لا تميز بين الحالتين.. أننا قد نسلم بوجود «السبب»، لكننا قد نقول أن هناك أكثر من نوع واحد من «السبب» فهناك «سبب» آلى، لكنه لا يكفى لتفسير أدنى أنواع الحياة، دع عنك تفسير الذهن»^(٢).

يقول تيلور Taylor: «من المؤكد أنه ليس صحيحاً أن التحديد السببى عن طريق المقدمات هو الصورة الوحيدة للرابطة العقلية. إذ يبدو واضحاً أن هناك نمطاً آخر من العلاقة.. وأعني به الترابط الغائى»^(٣). ويؤدى بنا ذلك إلى تقسيم كانط للسببية إلى سببية ظاهرية وسببية نيومائية noumenal والسببية الظاهرية هى التى تختص بالتتابع المنظم للحوادث وتنطق على عالم الطبيعة. أما السببية النيومائية - وهى تتميز تماماً عن هذه السببية التجريبية - فيسميها كانط بسببية الحرية أو العقل intelligence، والسببية النيومائية هى التى تنتمى إلى الإنسان. والسلوك الذى يقوم على أساس من العقل يقدم مثلاً كافياً لمثل هذه السببية، لأن العقل كما يقول كانط: «لا يستسلم للدافع المعطى تجريبياً، ولا يتبع نظام الأشياء كما تبدو بوصفها ظواهر، لكنه يشكل لنفسه بتلقائية تامة، نظاماً جديداً طبقاً لأفكار يطوع لها الظروف التجريبية»^(٤). «لو أننى لى هذه اللحظة قمتُ من على الكرسي بحرية كاملة، وبغير أثر ضرورى محدد

(١) ق. هـ. برادلى: «دراسات أخلاقية» ص ٥٥ من الطبعة الثانية.

(٢) ف. هـ. برادلى: «دراسات أخلاقية» ص ٥٥ - ٥٦ من الطبعة الثانية.

(٣) أ. تيلور: «أركان الميتافيزيقا» ص ٣٧١.

(٤) نقد العقل الخالص، ترجمة ف. ماكس مولر F. Max Muller ص ٤٧٢. اقتبسه جيمس وورد

فى كتابه «ملكمة الغايات» ص ٣٠٢.

للأسباب الطبيعية، فإن معنى ذلك أن سلسلة جديدة قد وجدت بدايتها المطلقة في هذا الحدث» (١).

وعلى ذلك فالخاصية الجوهرية للسببية الظاهرية (أو سببية الظواهر) هي النظام الزمنى الموضوعى طبقا لقانون عام. لكن الخاصية الأساسية للسببية النيومائية (أو السببية الخاصة بالأفعال البشرية) هي المبادرة الذاتية. «طالما أنها (أي السببية النيومائية) تدخل بحرية تلك «الحلقات فى سلسلة الطبيعة» فإنها لا يمكن أن تكون.. جزءا من النظام الزمنى.. أن أفعال (مثل هذه الأسباب النيومائية) ليست «حوادث» تبدو ناتجة من الأحداث التى سبقتها فى العملية الزمنية Time-process : أنها بالأحرى «متوسطات» interventions تظهر فى عملية السير هذه وتكون تطورها التالى. ومن هنا فإن كلمة «ينبغى» يكون لها معنى بالإشارة إليها - وإليها وحدها. لأننا كما يقول كاط بحق: «لن نلجأ إلى مجرى الطبيعة وحده، لوجدنا أن كلمة «ينبغى» ليس لأمعنى أيا كان.. فى تعبر عن فعل ممكن لا يمكن أن يكون أساسه شيئا آخر غير تصور فحسب». أى أنها لا يمكن أن تكون ظاهرة، وهذا التصور.. هو تصور غائى لما هو قيم worth ولما هو خير، وبذلك فإن عالم الغايات اذى تحصل فيه لا يزال يتميز عن عالم الطبيعة الذى تكون فيه بغير معنى. ففى أحد هذين العالمين تظهر الحوادث متحدة مع الحوادث التى سبقتها، وفى العالم الآخر تبدأ الأفعال فى تحقيق غايات مقبلة..» (٢).

والغاية التى علينا أن نصل إليها هى أساس المشاركة الفكرة فى فعل الإرادة. لكن هذه الغاية هى جزء من الفكرة نفسها. ولا بد لى من أن أركز على هذه الحقيقة حتى لا نفهم الغاية كأمر مفروض على الفاعل، والا فسوف تكون الغائية الخارجية Teleology نفسها، فى هذه الحالة صورة جديدة من صور الحتميات وكل الفرق هو

(١) نفس المرجع ص ٣٩٢. اقتبس جيمس وورد فى كتابه «مملكة الغايات» ص ٣٠٣

(٢) جيمس وورد: «عالم الغايات» ص ٣٠٤.

أن الفاعل بدلا من أن يدفع من الخلف فإنه سوف «يشد» من الأمام . لكن الفاعل - في الحالتين - ليس هو الذى يبدأ الفعل . أن التطبيق الدقيق لمبدأ الغائية finality - مثله مثل مبدأ السببية الآلية - يؤدى فى النهاية إلى القول بأن: «كل شىء معطى»^(١). ولست أعنى بالسبب الغائى Final cause العنصر الغائى الخارجى Teleological element الذى نفترض أنه جزء مكون لفكرة التغير التى تحقق نفسها فى حالة الإرادة. إذ ليس ثمة شىء وراء الفكرة التى تطور نفسها وتظهر. فلو اننى أنجزت الفعل «س» من أجل الغاية «ص» فإن «س» و«ص» نفسها قد كانا عنصرين مثالين فى الفكرة . وليس صحيحا أن «ص» هى سبب «س» والتتابع الزمنى فى هذه العملية ليس هو «ص - س» . أما من حيث الواقع فإن التتابع هو فكرة «ص» ثم فكرة «س» بوصفها وسائل ممكنة، ثم انجاز الفعل «س» وبلوغ الغاية «ص» .. ففكرة «ص» تأتى أولاً، لكن «ص» نفسها تأتى فيما بعد أى تتحقق أخيراً. وفكرة «ص» ليست بالطبع هى نفسها «ص». ولا يمكن فى عملية السير هذه أن تكون «ص» نفسها سببا لـ «س» ، والواقع أنها ليست سببا قط لآى شىء فى مثل هذه العملية.

١٨ - (ب) رأينا أنه لا يمكن تطبيق السببية على الأفعال الإرادية إذا ما كنا نعى بهذه السببية تابعا مرجحا للحوادث يقوم على أساس الملاحظة. وسوف نرى الآن ما إذا كان يمكن تطبيق السببية على هذه الأفعال لو كنا نعى بها ما يعنيه العلم الأكثر تطورا أعنى: علاقات دالية بين الحوادث.

«المذهب الجبرى - فيما يتعلق بحرية الإرادة - هو النظرية التى تقول أن الإرادة تنتمى إلى لون من النسق الحتمى»^(٢). و«يوصف النسق بأنه «حتمى» حين تكون معطيات معينة مثل: م^١، م^٢، ... م ن فى لحظات: ل^١، ل^٢، ... ل ن - عليا لتوالى، تتعلق بهذا النسق، إذا ما كانت م ل هى حالة النسق فى أية لحظة ل، فهناك علاقة دالية على الصورة الآتية: م ل = ل (م ل، ل أ، م^٢، ل^٢، ... م ن، ل ن، ل).

(١) هـ. برجسون: «التطور الخلاق» ترجمة الإنجليزية بقلم آرثر ميشل Arthur Mitchell ص ٤٨ .

(٢) برتراند رسل: «التصوف والمنطق» ص ٢٠٥ .

فإن النسق سوف يكون «حتمياً» خلال فترة معينة «لو كانت ل في الصيغة السابقة يمكن أن تكون في أية لحظة داخل تلك الفترة، رغم أن وجودها خارج تلك الفترة يجعل الصيغة غير صحيحة»^(١).

من الواضح - الآن - أنه لكي يمكن للعلاقة الموالية أن تتركب على الإطلاق في الصيغة السابقة فإن المعطيات: م ١، م ٢... م ن لابد بالضرورة أن تكون كييات، أو كييفيات يمكن أن يكون لكمياتها معنى .. لأن الكييفيات بما هي كذلك لا يمكن أن تدخل كمحددات determinants في الصيغة السابقة ومن الممكن - على أية حال - استخدام الكييفيات بطريقة غير مباشرة كعناصر مكونة في مثل هذه الصيغة أعنى بأن نشير إليها بأرقام معينة كما هي الحال مثلاً حين نفترض أن «اللون الأزرق» كان واحد من المحددات في النسق الذي ندرسه: إذ نستطيع في مثل هذه الحالة أن نربط بين «اللون الأزرق» وطول موجة معينة، أو أنترتب أطوال الموجات. ومثل هذا الكم يمكن أن يدخل في علاقة دالية بوصفه ممثلاً للكيف وهو «اللون الأزرق» وحين نصل إلى مثل هذه النتيجة النهائية للعلاقة، نستطيع بالطبع أن نعبد تفسير الكم إلى كيفه المساوي ل.

دعنا الآن نفترض أن النسق الذي نبحثه هو الوجود البشري.

يقال أنه لو كانت م ل هي حالة ذلك الوجود البشري في أية لحظة فإن: م ١، م ٢... م ن في لحظات: ل ١، ل ٢... ل ن تعنى على التوالي معطيات معينة من تاريخ حياة ذلك الشخص الذي نتحدث عنه، ومن ثم فهناك علاقة دالية بالصورة السابقة. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل صحيح أن جميع الحوادث - الذهنية والفزيائية - التي يتألف منها تاريخ حياة شخص ما يمكن ردها إلى كميات؟ لو وجدنا أن هناك كييفيات معينة لا يمكن ردها بهذا الشكل، أو يمكن أن نشير إليها إشارة ذات معنى عن طريق الكميات - فإن مثل هذا النسق لابد أن ينظر إليه على أنه نسق لاحتى.

(١) نفس المرجع، ص ١٩٩.

١٩ - وإذا ما سألنا نفس السؤال بطريقة أخرى قلنا: هل يمكن أن نطبق على المقدار الكثافي intensive magnitude نفس منهج القياس المستخدم في أنواع أخرى من المقادير؟ ذلك لأن هناك أربعة ألوان من المقادير هي:

١- المقدار التعدادى extensional mag الذى يعالج الكميات التى يكون أعضاؤها بنودا منفصلة يمكن قياسها بالعد كما هى الحال فى أعضاء فئة ما.

٢- المقدار الامتدادى extensive mag الذى يعالج كميات تقاس عادة بانطباق مقياس يؤخذ كوحدة قياس a unit كما هى الحال فى قياس الخطوط بالمسطرة.

٣- المقدار الاختلافى distensive mag الذى يعالج درجة الاختلاف بين كميات يمكن التمييز بينها وهى مرتبة بتحديد واحد same determinable كما هى الحال - مثلا فى الاختلاف بين اللونين : الأحمر والأصفر بمقارنتهما مع الاختلاف بين اللونين : الأخضر والأزرق.

٤- وأخيرا المقدار الكثافي intensive mag الذى يعتبره كائنا مساويا للوجود أو الواقع reality حتى أن الشيء كلما عظم دمج وجوده كما هى الحال مثلا فى ارتفاع الصوت أو انخفاضه ، أو فى الاحساس حين يكون ضعيفا أو قويا.

وعلىنا أن نلاحظ أن المقدار التعدادى والمقدار الامتدادى يعالجان كميات، فى حين أن المقدار الكثافي يعالجان كميات، والكل التعدادى يقاس مباشرة بالأعداد، أعنى عن طريق عد الأعضاء كما هى الحال مثلا حين نقول : أن الجيش الفلانى يتألف من كذا من الجنود. والكل الامتدادى يقاس بعدد وحدات القياس التى يشملها كما هى الحال مثلا حين نقول أن المسافة الفلانية طولها كذا من الياردات. والمقدار الاختلافى بنفس الطريقة يقدر بكميات ترتبط بالأعداد . فنحن نعنى بأعداد معينة ألوانا معينة، وهكذا نصل إلى معرفة أن الفرق بين اللونين: الأحمر والأصفر أكبر أو أقل من الفرق بين اللونين: الأخضر والأزرق. ومن ثم ترانا نستخدم الأعداد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لنقدم قياسا دقيقا لهذه المقادير الثلاثة. والسؤال الآن

هو : هل يمكن للمقدار الكثافي أن يقاس بمثل هذه الدقة...؟ سوف أقسم الإجابة عن هذا السؤال إلى ثلاثة أقسام : أناقش في القسم الأول المشكلة من حيث علاقتها بالاحساسات وأناقش في القسم الثاني المشكلة من حيث علاقتها بالوجدانات، وأناقش في القسم الثالث المشكلة من حيث علاقتها بالانتباه النشط - وهذه الأقسام الثلاثة تغطي على وجه التقريب ما يعرف تقليدياً بجوانب الشعور الثلاثة: الإدراك، والوجدان، والنزوع.

٢٠- (ب- ١)- لاشك أنه من الصواب أن نقول أن الاحساس قابل للزيادة والنقصان، نفي استطاعتى - يقينا - أن أقول اننى أشعر بالدفء قليلا أو كثيرا. لكن ألا يمكن أن يكون ثمة أحساسان أو أكثر من نوع واحد يمكن قياسها بدقة تامة حتى انا نستطيع أن نقول أن شدة أحدهما تعادل ضعف أو ثلاثة أضعاف أو أربعة أضعاف...؟ «لو كان للامتداد الكيفى مقدار فإن ذلك يعنى التضارب أن الامتدادات من نوع واحد يمكن مقارنتها بعضها ببعض من حيث الكبر والصغر ..ويدو أن علماء الرياضة الذين كتبوا فى هذا الموضوع متفقون فى رأى على أن المقدارين، وأن كان يمكن مقارنتها من حيث الكبر والصغر، فإنه لا يمكن قياسهما بلغة الأعداد أو الأرقام. لكن لو كان هناك امتدادان يطرد الواحد منهما الآخر فإننى لا أدرى بأى معنى يمكن مقارنتها من حيث الكبر والصغر ما لم يكن لدينا مقياس كيفى، وحين يظهر مثل هذا المقياس الكيفى فسوف يتلوه مباشرة - فيما أعتقد - ظهور القياس العددي»^(١).

ويدولى أنه بمثل هذا الاعتقاد بدأ «فير وفختر Weber and Fechner عملهما التجريبي للكشف عن منهج أو طريقة القياس العددي الذى يمكن أن تقدر على أساسه المقادير المدمجة. ولقد بدأ فختر Fechner عمله بقانون اكتشافه فيبر Weber يقول: «توجد لكل نوع من الاحساسات نسبة ثابتة بين المنبه الحسى والزياة الصغرى التى يجب أن تضاف إليه لكى يصبح الفرق محسوسا به».

(١) و. أ. - جونسون : «المنطق» القسم الثاني ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

وبالتالى فلو كانت (١) تمثل المثير الأسمى الذى يقابل الاحساس س، وب تمثل النسبة التى لا بد أن تضاف إلى المثير الأسمى حتى تستطيع الذات إدراك الفرق فى الأحساس فسوف يكون لدينا المعادلة الآتية : $\frac{S}{1} = \frac{S}{1}$ ثابت (١).

ولقد أخذ فخنر Fechner بوجهة النظر القائلة بأن مقدار الاحساس نحصل عليه عن طريق الإضافة، التى تكون فيها الوحدات المتساوية هى التى يمكن أن ندركها فى الحال. وإذا ما قارنا بين مقدار الاحساس الناتج وبين مقدار الاحساس كما يقاس فزيائيا وصلنا إلى النتيجة التى تقول أنه فى حين أن الاحساسات تزداد أو تنقص على شكل متوالية حسابية فإن المثيرات المقابلة تتغير على شكل متوالية هندسية، ويمكن أن نعبر عن هذه الصيغة بسهولة أكثر بقولنا: أن مقدار الاحساس يختلف بوجه لو غارتم المثير.

وقد يؤدى بنا هذا الخط من البحث فى يوم من الأيام إلى أرض صلبة وأساس متين نستطيع منه أن نحسب - إذا ما أخذنا المثيرات الحسية الدقيقة - فى يقين الاحساسات المقابلة . لكننى مع ذلك سوف أثير النقاط الآتية لكى أبين أن هذه النظرية على ما هى عليه الآن هى على أحسن الفروض مشكوك فى صحتها.

١- أننا إذا ما عرفنا النسبة بين المثير الأسمى والزيادة التى نحس بها، فإن هذه المعرفة نخدمنا - على ما اعتقد - فى تحديد الاحساس المقابل، ما لم نعرف أن مقدار المثير الذى يقابل صغرا الاحساس واحد عند جميع الناس أو حتى عند الفرد الواحد. لكن من المسلم به كحقيقة واقعة أنه يختلف باختلاف الأفراد كما يختلف عند

(١) المقصود بقانون «فير Weber» الذى يسمى عادة بقانون «العتبة الفارقة». إن الإنسان لا يستطيع أن يشعر بتغير الأحساس زيادة أو نقصانا اللهم إلا إذا زادت شدة المنبه أو نقصت نسبة معينة. وهذه النسبة هى التى نعد ما يسمى بالعتبة الفارقة. ففي الاحساس بالضغط مثلا تكون هذه النسبة $\frac{1}{3}$ أى إذا وضعت على المساعد ثقلا مقداره ٨٠ جراما فإني لا أشعر باختلاف شدة الضغط إلا إذا أضفت من وزن المنبه ٤ جرامات. وتختلف هذه النسبة باختلاف الاحساس فهى فى حالة الاحساس البصري $\frac{1}{3}$ ، وفى حالة الإحساس بالحرارة $\frac{1}{3}$. وفى حالة الإحساس السمعى $\frac{1}{5}$ والإحساس الشمى والذوقى $\frac{1}{3}$... (لترجم).

الشخص الواحد في أحوال مختلفة . فلو كنا لانستطيع أن نعرف درجة الاحساس عند فرد معين في لحظة معينة إلا إذا فحصنا هذا الفرد نفسه في هذه اللحظة الجزئية المعنية، فإن ذلك يعنى أن كل لحظة من تاريخ حياة الفرد عبارة عن حالة عينية قائمة بذاتها قد تشبه - أولاً تشبه - حالته في لحظة أخرى.

٢- افترض اننى خبرت الاحساس (س)، وأنه بزيادة هذا الاحساس باستمرار شعرت بهذه الزيادة بعد مدة معينة بحيث أصبح الاحساس (س^١) من الطبيعي في هذه الحالة أن نقول أن الاحساس الأول وهو (س) قد تغير إلى احساس آخر هو الاحساس ، بهذا الكل فإن احساسك يكون (س)، وحين يزداد الاحساس بهذا الشكل يصبح احساسك (س^١) ولكن هناك حالة انتقال بين (س) و(س^١) يكون فيها الاحساس أقوى من (س) وأضعف من (س^١)، ولاشك أن شدة الاحساس في هذه الحالة تختلف عن شدة الاحساس في حالة (س) و(س^١) ويبدو أن القانون الذى ناقشه يعجز عن حساب هذا الفرق . وبعبارة أخرى فإنه يقال أن مقدار الاحساس يمكن حسابها في بعض الأوقات ولا يمكن حسابا في أوقات أخرى.

٣- إن الإشارة إلى الشدة بالأرقام تعنى أن المقدار المدمج يمكن تقسيمه إلى وحدات بنفس الطريقة التى تقسم بها الأعداد. غير أن الوحدات التى سيتكون منها العدد تتحد مع بعضها في هوية واحدة، فى حين أن القول بأن الشدة تتألف من وحدات تتحد في هوية واحدة هو تناقض ذاتي لأن الشدة تعنى أن الوحدة الأولى من السلسلة هي أقل «كثافة dense» أو أكبر «كثافة» من الوحدة الثانية . أعنى أن الوحدات في المقدار المدمج ليس بينها تغير متبادل لأنها لا تتحد في هوية واحدة. وفضلاً عن ذلك فإن الاحساسين من نوع واحد لا يمكن أن يقال أنه يمكن قياسهما على الإطلاق ما لم يكن من الممكن أن يقال بطريقة لها معنى أنهما متساويان أو أن أحدهما يتضمن من الوحدات أكثر أو أقل مما يتضمنه الآخر.. لكنه من الصعب أن نرى كيف يمكن لهذين الاحساسين أن يكونا متساويين ما لم يكونا متحدين: «لاشك أن المساواة في العالم الطبيعي لاترادف الهوية. غير أن السبب هو أن كل

ظاهر، وكل موضوع يمثل هنا بوجهين: أحدهما كيفي، والآخر امتدادى. وليس ثمة ما يمنع من أن نضع جانبا الوجه الأول، ولن يبقى فى هذه الحالة سوى حدود يمكن انطباقها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الواحد على الآخر، وبالتالي تبدو وكأنها متحدة فى هوية واحدة.. وهذا العنصر الكيفي الذى بدأنا بحذفه من الموضوعات الخارجية لكى نقيسها هو نفس العنصر الذى يحتفظ به السيكونفزيقيون ويزعمون أنهم يقيسونه.. وباختصار: يبدو من ناحية أن الاحساسين المختلفين لا يمكن أن يقال انهما متساويان ما لم تبقى البقية المتحدة فى هوية واحدة بعد استبعاد اختلافهما الكيفي. لكن هذا الاختلاف الكيفي من ناحية أخرى هو كل ما ندركه، ولا نعرف ما الذى يمكن أن يبقى إذا ما حذفناه»^(١).

٤- القول بأن عملية نمو الاحساس إذا كانت تتألف من وحدات متساوية أضيف بعضها إلى بعض، وكل وحدة من هذه الوحدات مساوية للفرق المدرك، هذا القول يعنى أننا نتحدث عن مثل هذه العملية السيكلوجية بالفاظ تناسب الظواهر المكانية. ولا ينبغي التفكير فى الاحساس فى صورة خط يمكن قسمته إلى أجزاء متساوية، ذلك لأن الأول يتضمن ديمومة بينما الثانى لا يتضمن ديمومة. فالأحاساس تتالى، يزداد شدته بالتدريج، أما الخط فهو مجرد إضافة للأجزاء، يمكن أن ينظر إلى أولها كما ينظر إلى آخرها «نحن نضع حالات شعورنا جنبا إلى جنب بتلك الطريقة التى ندركها بها فى تأن، لكننا لا نضع الواحدة فى الأخرى، بل الواحدة بجانب الأخرى. ونحن باختصار نسقط الزمان على المكان، ونعبر عن الديمومة بالفاظ الامتداد: والتتالى (أو التعاقب) يتخذ فى هذه الحالة شكل الخط المتصل أو السلسلة التى تتلامس حلقاتها دون أن تتداخل»^(٢).

٢١ - (ب - ٢).

(١) هـ. برجسون: «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف. ل. برجسون ص ٦٣، ٦٤.

(٢) نفس المرجع، ص ١٠١ (فى الأصل للفرنسي ص ٧٥ - المترجم).

لكن إذا كان من الصعب أن نرى كيف يمكن للاحاساسات أن تقاس أو أن نحسب بدقة، فإن الموقف بالنسبة للوجدانات أشد سوءا. ولنأخذ اللغة على سبيل المثال. أن «روس» Ross يمثل جيدا وجهة النظر التى تزعم إمكان قياس اللذة قياسا دقيقا فهو يقول: «أنا قد نتساءل عما إذا كانت اللذات يمكن مقارنتها بعضها ببعض، وعما إذا كان من الممكن لنا أن نقول أن إحدى اللذات أعظم أو أكثر لذة من الأخرى. وإنى لأعتقد أن ذلك أمر لاشك فيه. ومن ينكر ذلك يبدأ عادة بأن يسألنا أن نخبره أى اللذتين المنفصلتين تماما أعظم من الأخرى. صحيح أننا لانستطيع - فى الأعم الأغلب - أن نخبره بذلك. غير أن الباحث الذى يؤكد إمكان المقارنة بين اللذات ليس مضطرا لبيان أنه يستطيع أن يقول أى اللذتين أعظم من الأخرى. فقد لانكون مثلا قد استمتعنا بهما حديثا، ولا شك أن تدر شدة اللذة عمل غدار خصوصا إذا كان قد انقضت على ذلك فترة زمنية. ومن ناحية أخرى فقد تكون إحدى اللذتين - أو هما معا - معقدة غاية التعقيد. وقد يكون الاستبطان الضرورى لتقدير حلاوتها صعبا. غير أن ذلك يتضح بصورة أكبر أنه إذا ما قارنا بين لذتين بسيطتين نسبيا، وبين لذتين متشابهتين نسبيا كنا قد خبرناهما حديثا، هنا قد لانكون لدينا أية مشكلة فى أن نبين أن أحدهما أعظم لذة من الأخرى. ويكفى ذلك دليلا على تفاوت اللذائد فى شدتها... وإذا ما اتضح ذلك، فقد تعود إلى المجادلة فى إمكان قياس اللذات، قد تكون بالضبط ضعفها فى الشدة.. لأنه إذا ما كانت إحدى اللذات أعظم شدة من الأخرى، فإنه لابد أن يكون لها قدر معين من زيادة الشدة..» (١).

وسوف أثير الاعتراضات الآتية ضد هذه الواجهة من النظر:

١- أن قياس درجة معينة من اللذة بمعامل ارتباط امتدادى extensive correlate يعنى الاعتقاد بأننا نحصل على اللذة بإضافة عدد من اللذائد الصغيرة، غير أن اللذة

(١) و.د. روس «الحق والخير» The Right and the Good ص ١٤٢ - ١٤٣ .

ليست إلا واقعة قائمة بذاتها لا يمكن قياسها، وليست مكونة من مجموعة من الأجزاء كل منها حالة من اللذة.

٢- إذا سلمنا بأنه يمكن قياس حالة للذة ما بمعامل ارتباط امتدادى ex correlate فما هي معاملات الارتباطات Correlates هذه التى يمكن أن يقال أنها ممكنة...؟
أعتقد أن هناك بديلين، وبديلين فحسب: فهذه الحالة يمكن أن تقاس أما بمقدار السبب الموضوعى - وبالتالي يمكن قياسه - الذى أظهرها إلى الوجود، وأما بقياس الحركات الدقيقة جدا للجسم molecular movements وهى الحركات التى يفترض مصاحبته لكل حالة نفسية. وسوف نناقش الافتراض الأخير فيما بعد حين نعرض للمذهب الظاهرة الثانوية epiphenomenalism أما بالنسبة للافتراض الأول فأنا أريد أن أسوق عدة ملاحظات:

أ- أننا لانعرف أن حالة نفسية معينة قد ازدادت شدتها من خلال زيادة السبب الموضوعى، بل على العكس، فشدة الحالة النفسية هذه ذاتها هى التى تقودنا إلى افتراض خاص بعدد الأسباب وطبيعتها.

ب- غالباً ما يحدث أن يرجع الفرق فى الشدة إلى حالة نفسية أخرى لاتخضع للقياس.

ج- حالة اللذة يمكن ردها فى بعض الأحيان إلى سبب خارجى لا يبدو أنه يخضع للقياس كما هى الحال مثلاً فى إحدى الصور التى يمكن أن تقدم لنا للذة أعظم فى شدتها من إحدى الصور الأخرى.

٣- أن أى قياس دقيق للذة لابد أن يستعمل الأرقام أو الأعداد، وهذه لا يمكن تصورها بدون فكرة عن المكانية .. Spatiality فى حين أن الشدة مستقلة عن مثل هذه الفكرة . والأعداد لابد أن تشير فى نهاية تحليلها إلى مقدار امتدادى، فى حى أن شدة الوجدان لها طبيعة الديمومة - وأنت حين تقول أن شدة الوجدان يمكن الإشارة إليها بالأرقام، فإنك تزعم فى هذه الحالة أن الديمومة يمكن قياسها بالمكان : «ما أن

نرغب في تصور العدد لأنفسنا.. حتى نضطر إلى الاستعانة بتصوير ذهني امتدادى.. ومن المؤكد تماما أنه يمكن أن ندرك في الزمان - وفي الزمان وحده - تعاقبا لا يكون شيئا آخر سوى تعاقب، لا إضافة، أعني تعاقبا يصل إلى قمته في جملة أو مجموع، لأنه على الرغم من أننا نصل إلى الجملة أو للمجموع بأن نضع في اعتبارنا تعاقبا لحدود مختلفة، فإنه لمن الضروري مع ذلك أن يبقى كل حد من هذه الحدود حين نصل إلى التالي، وأن ينتظر إذا لم يكن سوى لحظة من لحظات الديمومة... وأين يمكن له أن ينتظر ما لم نضعه في مكان...؟^(١).

وبالتالي فالاعداد يمكن أن تستخدم فقط لعد الوحدات المكانية، ولا فائدة من المجادلة والقول بأننا نستطيع أن نعد لحظات الزمان المتتالية منفصلة عن المكان، لأن معنى العد هو إضافة وحدات، والقول بأنك تضيف إلى اللحظات الحاضرة تلك اللحظات التي سبقتها يتطلب بالضرورة ربط اللحظات الماضية بالآثار المكانية *putial* *traces* طالما أن اللحظات نفسها قد اختفت إلى الأبد، والنتيجة التي تقودني إليها هذه المناقشة هي شدة الوجدان لا يمكن تقديرها برموز عديدة طالما أننا نقول أنها طبيعة الديمومة. وفضلا على ذلك فإننا لا نستطيع أن نتصور إمكان قسمة المقدار المدمج. لأن «الجزء» من لذة معينة لا بد أن يكون واقعة سيكولوجية تختلف دائما لاختلاف عما كان على «الكل»، لا لأنه لا بد أن يكون أقل من الكل من حيث الكمية، بل لأن الكيف لا بد أن يكون مختلفا، فالأفراط في اللذة قد يحولها إلى ألم. ومن هنا جاءت وجهة نظر «روس» *Ross* الحاطة حين ظن أن هناك لذات معينة يمكن شطرها نصفين، فهو يقول: «صحيح.. أن الفرق بين لذتين ليس و نفسه لذة، كما هي الحال في الفرق بين طولين فهذا الفرق هو نفسه طول، لكن الفرق بين شدة لذتين هو قدر من الشدة، وهو بالطبع قدر معين. وقد يساوى ذلك شدة اللذة الأقل، ولو كان ذلك

(١) هنري برجسون: «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة برجسون ص ٧٨ - ٧٩. (وفي الأصل الفرنسي ص ٥٨ - ٥٩ المترجم).

كذلك، فإن اللذة الأعظم تساوى فى عظمها ضعف اللذة الأقل» (١). وإذا لم يكن فى استطاعتى أن أتصور كيف يمكن لأية لذة أن تنقسم، فأنى لا أستطيع أن أتصور أى جزء من لذة أعظم يكون مساويا للذة الأقل.

غير أن السؤال يظل قائما وهو: كيف يمكن أن نفكر فى لذتين بالفاظ «الأعظم شدة»، و«الأقل شدة»، ما لم يكن لدينا فكرة محددة عن معنى «الشدة المتساوية»؟ ما الذى يجعلنا بالضبط نحكم على إحدى اللذات بأنها أعظم من الأخرى؟. الجواب هو أنه كلما كثرت الحالات النفسية التى يحدنها وجدان معين، عظم ظهوره، فاللذة الأعظم تخترق عددا واسعا من العناصر النفسية. وحين نكون فى حالة لذة فإن نظرتنا للكل المحيط بنا تتغير - فيما يبدو - تغيرا جذريا. والموضوعات الواحدة لا تؤثر فىنا بطريقة واحدة، فالذكريات الواحدة قد تنقل إلينا وجدانات مختلفة، ولا تتطلب حركاتنا بذل جهد واحد بعينه، وهكذا تتغير حالاتنا النفسية من حيث الكيف. لكن عدد الحالات النفسية التى تتأثر يمكن أن يزداد أو ينقص فى حالات اللذة المختلفة: ففى مناسبة من المناسبات يمكن لحالة من حالات اللذة أن تصبح بلونها جميع الحوادث النفسية طوال اليوم، وفى مناسبة أخرى يمكن أن تستغرق فحسب بضع ساعات قليلة، وعلى الرغم من أن الفرق بين الحالتين هو أساسا فرق فى عدد الأحداث النفسية، فإنه مع ذلك فرق فى الكيف لا يمكن أن نشير إليه عدديا وهذا هو السبب فى أننا نعرف تماما أن لذة معينة أعظم من لذة أخرى، دون أن نحسب بدقة مقدار الزيادة بالفاظ من وحدات معينة.

٢٢- (ح- ٢) يبدو أن الاحساسات والوجدانات لا يمكن حسابها بلغة الأرقام والأعداد. وقل مثل ذلك فى نشاطنا، فنحن قد نعزو فى غموض بعض الحدود الكمية إلى الانتباه كما هى الحال مثلا فى «التركيز concentration» أو «الاسترخاء relaxaton» ولكن من الواضح أن الإشارة الكمية ترجع إلى الموضوعات التى ننتبه

(١) و. د. . روس W. D. Ross «الحق والخير» Right and Good ص ١٤٣.

إليها، فموضوع الانتباه هو أحيانا بالغ التعقيد، وأحيانا أخرى أقل تعقيدا، لكن الاحساس هو واحد باستمرار.

وحتى موضوعات الانتباه يمكن الإشارة إليها كمياً بمعنى غامض فحسب لهذه الكلمة. لأن الدقة العددية لا يمكن تصورها هنا، خذ مثلاً لذلك حالة الإرادة: أن موضوع الانتباه في حالة الإرادة هو فكرة التغيير وقد تكون لهذه الفكرة تفصيلات كثيرة أو قليلة، كما أن التباين بين الفكرة والوجد قد يكون كبيراً أو صغيراً. لكن ما زلنا نفتقر مع ذلك للقياس الدقيق للهوية بينما بل أن مثل هذا القياس الدقيق لا يمكن التفكير فيه، ما لم نعتقد أن الفرق بين الاستبداد والديمقراطية - مثلاً - هو فرق يمكن قياسه بالأرقام. ودعنا نفترض ذلك الفرض المحال وهو أن مضمون الانتباه في لحظة معينة يمكن قياسه؛ واضح أن ذلك لا يكون ممكناً إلا في حالة واحدة هي إذا ما كان الانتباه يوجد على الإطلاق لهذا الموضوع المعين في تلك اللحظة المعينة، لكننا سبق أن رأينا في الفصل الثاني أن الانتباه نشط أعني أنه يحمل سببه في جوفه self-caused ولو صح ذلك فلن نستطيع التنبؤ بأنه في هذا الوقت أو ذاك سوف يتبّه هذا الفرد المعين إلى ذلك الموضوع المحدد.

٢٣ - دعنا الآن نمود إلى الزعم الأصلي: «المذهب الجبرى - فيما يتعلق بالإرادة - هو النظرية التي تقول أن أردتنا تنتمى إلى نسق حتمى معين» و«يكون النسق حتمياً حين تتعلق معطيات معينة مثل: m^1, m^2, \dots, m^n في لحظات l^1, l^2, \dots, l^n على التوالي بهذا النسق. فإذا كانت m تمثل حالة النسق في أية لحظة l ، فهناك علاقة دالية بالصورة الآتية:

$$m = (m^1, m^2, \dots, m^n, l^1, l^2, \dots, l^n, l).$$

ورأى هو أن مثل هذه المعادلة يمكن أن يكون لها معنى على الإطلاق، في حالة واحدة فقط هي: إذا كانت m^1, m^2, \dots, m^n يمكن قياسها كمياً. ولوجدنا أن فقرة معينة - أو مجموعة - من هذه الفقرات لا يمكن التعبير عنها بالفاظ الكم الامتدادى

فإن المعادلة تصبح غير معنى. لكننا سبق أن أظهرنا في الصفحات السابقة أن الاحساسات والوجدانات، ونشاط الانتباه هي كلها أمور تجاوز مثل هذا التقدير الكمي، ومن ثم فإن المعادلة تتحطم وتتهار من حيث انطباقها على الموجودات البشرية.

٢٤- (ب) نصل الآن إلى الدعوى الثانية للفيلسوف الجبرى وهي القائلة بأن الأحداث الذهنية لا تندخل في السلسلة السببية الآلية وأنها ليست الا مصاحبات فحسب للزحذات المادية. وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الذهن ليس الا ظاهرة ثانوية للمادة. وفي اعتقادي أن هذه النظرية لا يمكن الدفاع عنها. ولقد سبق أن أثبت إيجابيا فى الفصل الثانى أن الانتباه نشط active، وهذا يعنى أنه يتسبب فى تغير ما دون أن يكون له نفسه مسبب، فهو يحول السلسلة الآلية ويوقفها ثم يبدأ سلسلة جديدة. ولقد بينا أن ذلك لا يعنى خروجاً على قانون بقاء الطاقة إذا ما اعتبرنا هذا القانون ممثلاً لحقيقة نهائية. أما من الناحية السلبية فإن مذهب الظاهرة الثانوية التى تفسر الذهن على أنه نتاج ثانوى للمادة يتضمن نقاط ضعف كثيرة. وسوف أشير الآن إلى بعض هذه النقاط.

١- يذهب الفيلسوف الجبرى إلى أن كل عصاب neurosis ولنرمز له بالرمز «أ» يقابله ذهان psychosis مرض عقلى «(أ)» كمصاحب كامن أو كمجرد ظاهرة ثانوية. فافرض مثلاً أن «(أ)» هى حالة من حالات الشعور: فما الذى نشعر به فى هذه الحالة...؟ يقينا ليس هو العصاب نفسه، لأننا قد نشعر بالعالم الخارجى أعنى العالم الذى يقع خارج التيار العصبى تماماً. ونحن هنا نواجه هذا الأخراج المنطقى Dilemma : أن الواقعة الفعلية الوحيدة هى عملية المخ مع ظاهرتها الثانوية، ومن ثم العالم الذى ندركه قد يكون مجرد وهم. ومع ذلك فإن معرفتنا الوحيدة بأن هناك عمليات للمخ مع مصاحب لها - هذه المعرفة ليست الا استدلالاً من ذلك الذى افترض الآن أنه مجرد وهم كاذب. وبعبارة أخرى فإن الدليل الذى يقدمه الفيلسوف الجبرى فى هذه النقطة دليل دائرى، أعنى أنه يتضمن دوراً منطقياً، فنحن

نعلم أن هناك عالما خارجيا يقع خارج جسمنا لأن عمليات معينة تحدث في المخ، لكننا في الوقت نفسه نعلم أن هذه العمليات تحدث لأننا نعرف أن هناك عالما خارجيا يقع خارج المخ.

٢- أن حجة الفيلسوف الجبرى تشبه قولنا بأن الجزء يطابق الكل. ويمكن أن نرى ذلك على النحو التالي: لا شيء يدخل الجهاز العصبى أو يخرج منه إلا إذا كان فى صورة حركة، وطالما أن جسمنا ليس إلا جزءا من الكون المادى كله، وحركة المادة فى هذا الكل تشكل سلسلة مترابطة. فإن الحركات فى جهازنا العصبى لا يمكن أن تخلق أو تنشأ بداخله، لأنها أجزاء من كل أكبر. والآن . يطلب منا أن نعتقد بأن الحركة فى الجهاز العصبى التى ليست الأجزاء من الحركة كلها تطابق هذا الكل لأنها تعكسه.

٣- وتطالبنا هذه النظرية بأن نفترض أن جميع الإدراكات الحسية، والوجدانات والإرادة هى رموز لحركات الجزئيات فى المخ غير أن الحركة بمعنى النقلة فى المكان Locomotion هى من نوع واحد، فالحركة الواحدة يمكن تمييزها عن غيرها بتمييزها كميًا فحسب، وبالتالي فأن تأليف مسرحية هاملت أو التآلم من وجع الضرس، وكونك فى حالة فرح، ومشاركتك فى سباق الخيل هى كلها فقرات من نوع واحد. والفرق الوحيد بينها هو فرق فى كمية الحركة الموجودة.

٤- لو أن جميع حالات ذهنى يمكن أن ترتبط بحركات معينة فى المخ: فكيف يمكن لى أن أبرهن أن هناك مقابلا فيزيقيا فى العالم الخارجى...؟ أن من يلاحظ حركة الجزئيات فى المخ مع ظواهرها الذهنية الثانوية، لن يجد أدنى فارق بين حالة الحلم وحالة اليقظة، ففى كلتا الحالتين سوف يرى حركات الأعصاب neurons مصحوبة بمصاحبات ذهنية، وسوف يكون من التعسف أن نفترض أنه فى إحدى هذه الحركات يوجد عالم خارجى مقابل، وفى بعض الحركات الأخرى لا يكون لهذا العالم وجود.

٥- إذا سلمنا بأن كل حادثة فيزيقية ولتكن (أ) يصاحبها حدث سيكولوجي هو (أ) فما الذي يبرهن على أن أحدهما ظاهرة، بينما الثاني ظاهرة مصاحبة وليس العكس..) يتساءل جيمس وورد J. Ward بصدد هذه النقطة قائلا (١).

«أيهما الحقيقي وأيهما الرمزي..؟» ثم يضيف مقدما اجابة مخالفة لاجابة الفيلسوف الرمزي: «إذا ما وجهنا هذا السؤال بصراحة فإن الجواب - فيما أعتقد - يسير إلى أقصى حد. فمن المسلم به تماما أن الواقعي عيني باستمرار، في حين أن الرمزي مجرد دائم. فكلمة الواقعي تعني الفردية بدرجة كبيرة أو صغيرة، في حين أن الرمزي يعني دائما الكلي المنطقي. والواقعي يتضمن باستمرار تاريخا في نطاق خبرتنا، أعني أماكن، وتواريخ، وتجاوب مع البيئة العينية. أما الرمز فهو خلق منطقي.. وأنه لمن الخلف الواضح أن نقول - مطبقين هذا المقياس - عن عزم قيصر لعبور نهر روبيكون Rubicon (٢) أو عزم «لوثر» على الذهاب إلى «ورمز» Worms (٣) - أنه رمز لتراقص الجزئيات في منح كليما».

٦- ولست أدري من الذي يتوقع أن يلاحظ حركات جزئيات مخي لكي يتحقق من توارخها مع حالات ذهني..؟ لا بد من استبعاد - كملاحظة - عن هذا الموضوع، طالما أنني لا أستطيع إدراك مخي الخاص. ومن ناحية أخرى فإن كل ما يستطيع عالم الفسيولوجيا أن يراه هو التغيرات التي تحدث في مخي، أعني الحوادث المادية، وهي بوصفها حوادث مادية لا تقدم - فرضا ex hypothesi أي دليل على مصاحبتها الذهنية. وإن كان عالم الفسيولوجيا يشير إلى خبرته الخاصة حين يلاحظ

(١) جيمس وورد : «المذهب الطبيعي واللاأدوية» للجلد الأول ص ١٧٩ - ١٨٠ الطبعة الثانية.

(٢) Rubicon نهر صغير في إيطاليا القديمة يصب في البحر الأدرياتي وكان يشكل خط الحدود بين إيطاليا والمقاطعات . ولم يستطع القادة الرومان بجيوشهم الجسارة عبور هذا النهر، ومن هنا اعتبر عبور قيصر نهر روبيكون عام ٤٩ ق. م عملا بطوليا، واتخذت عبارة «عبور نهر روبيكون» لتعني القيام بخطوة حاسمة. (الترجم).

(٣) Worms مدينة ألمانية تاريخية قديمة تقع على نهر الرين، عقلت فيها المحكمة الشهيرة برئاسة الامبراطور شارل الخامس لمحكمة «مارتن لوثر» ودعي للمثول أمام هذه المحكمة في مارس =

مخى، فإن التوازي عندئذ لابد أن المستحيل - عمليا ونظريا - للملاحظ الواحد أن يفحص ألوان العصاب neuroses وألوان النعان psychoses عند شخص واحد مرة واحدة ومن ثم فالافتراض لا يمكن أن يكون أكثر من افتراض قيم «لا يمكن التحقق منه بأية وسيلة من الوسائل».

٧- نطلب منا هذه النظرية أن نعتقد أن جميع حركات الأجسام البشرية - بما فيها تلك الحركات التي تُعزى عادة للإرادة - يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً بالأسباب الفيزيائية. فإذا ما وجدنا أن الإرادة يعقبها بصفة عامة الحركة الرادة، فينبغي ألا نفهم من ذلك أن الإرادة هي سبب الحركة، أما تفسير مثل هذه الواقعة فهو أن عوامل فيزيائية معينة يشملها السبب الإجمالي للحركة الجسمية - لها آثار ذهنية كما أن لها آثار فزيقية سواء بسواء. والحركة الجسمية المشار إليها هنا ما كان لها أن تحدث ما لم تسبقها حالة معينة من الحالات الفزيائية، وهذه الحالة الفزيائية لا يمكن أن تحدث دون أن يصاحبها رغبة في هذه الحركة الجسمية، وتبعاً لهذه النظرية فإن جميع ألوان الإرادة هي مصاحبات ضرورية لحالات فزيائية معينة، ومن ثم فأنها لابد أن تكون محددة تحديداً تاماً مثل الحالات الفزيائية ذاتها.

والغالطة هنا - كما كشف عنها دكتور برود C.D.Broad هي على النحو التالي: «إذا ما وجدنا أن هناك أنواعاً معينة من الحركات الجسمية لم يحدث لها قط أن ظهرت دون أن يسبقها إرادات مقابلة مثلما يسبقها حالات فزيائية معينة، فأنت لا تستطيع أن تعرف أن الإرادات ليست أسباباً مناسبة، أعني أن نفس الحركات الجسمية كان يمكن أن تحدث لو أن ظروفها فزيائية سابقة كانت هي نفسها، في حين كانت الإرادة غير موجودة. أنه من الممكن أن تكون الإرادة ليست سبباً مناسباً للحركات الإرادية، لكن اعتقادنا بأنها كذلك في حالة الأمثلة السلبية هو عمل من

= ١٥٢١ حيث ألقى دفاعه الشهير، ولقد كان هناك احتمال لاغتياله في هذه المدينة ولهذا نصحه أصدقاؤه بعدم الذهاب إليها، لكنه صمم على تلبية الدعوة التي وجهتها إليه للحكمة. ودخل مدينة «ورمز» - وسط مظاهرات صاخبة في ١٦ من إبريل عام ١٥٢١. (المترجم).

أعمال الإيمان الخالص.. وحسب الافتراض ليس ثمة أمثلة سلبية» (١).

٢٥- (ج) والزمع الثالث للفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بسيادة السببية هو الاطراد الذى نلاحظه فى السلوك البشرى. وأنه لمن التهور - حقا - انكار وجود درجة معينة من الاطراد فى السلوك البشرى. فالأفعال المنعكسة، والسلوك الغريزى الذى يبرز الجانب النزوعى البدائى للغيريزة غير المعدلة، والأفعال المعتادة التى تسير فى طريق ممهد مطرق، والتجليات الظاهرة للاشعور - هذه كلها تظهرنا على الاطراد إلى حد معين على أقل تقدير. لكن يكفى جدا أن يكون للإنسان دور معين فى سلوكه - مهما يكن صغيرا - دور يجاوز دائرة هذا التحديد، لكى يفسد الحتمية ويطلها : «٩٩ بالمائة - أن صَحَّ التعبير- من حياة الإنسان يمكن أن ترجع الى الوراثة، والتربية ، والبيئة، والتكوين الأصلى، لكن إذا كان هناك واحد فى المائة فقط هو الذى يمكن أن يعود إلى أفعال الاختيار الاحتمية، فأن ذلك يكفى لتبرير مسلمة الحرية postulate» (٢).

إن ما أدافع عنه هو أن الفعل الإرادى الأصل فعل فريد فى نوعه unique أى أنه لا يعقب مقدمات. وفكرة التغير التى تتضمنها الإرادة الحقة لا بد أن تطور نفسها لأول مرة، فأول مرة أفكر فى سلسلة الوسائل التى يمكن أن تظهر إلى الوجود التغير المطلوب. ومثل هذا الفعل الإرادى يمكن أن يتكرر وهكذا يصبح فعلا معتادا بالتدريج ، وكلما ازدادت عادة الفعل قل كونه اراديا. والاطراد الذى نلاحظه فى سلوك الإنسان بما فى ذلك ما يسمى بالأفعال الإرادية - يدل على أن مثل هذا السلوك ليس أصيلا، وهذا فى حد ذاته دليل كاف على أنه يفتقر إلى العنصر الأساسى فى الإرادة الحقة.

(١) س . د . برود : «مبدأ الاحتمية والملعب الاحتمى» محاضرات الفلسفة الارسطية للجلد العاشر ص ١٤٨ - ١٤٩ .

(٢) هـ . راشدال H . Rashdall : «نظرية الخير والشر» للجلد الثانى ص ٣٠٧ .

٢٦- ومهما يكن من شيء فإن الأطراد في سلوك الإنسان لا يسره على أن السلوك تتحكم فيه تماما العوامل الخارجية على نحو ما يعتقد الجبريون ويريدون منا أن نعتقد في ذلك، وإنما سلوك الإنسان من صنع الإنسان نفسه self-made وهو منسوج في الداخل home-spun أن صبح التعبير. والخلق إذا ما فهناه على أنه يعنى ألوان السلوك المطردة هو من صنع الفاعل نفسه.. أننا إذا ما افترضنا أن (أ-ص) تشمل جميع الأفعال التى أنجزتها بالفعل (من هذه الأفعال الممكنة) وحولها إلى عادات كلما أصبح خلقه أكثر صلابة، وهذه الصلابة النسبية للخلق ترجع إلى القول بأن ظروف الحياة التى يمكن أن تظهر هذه الأفعال الإرادية قد استغلت بنسبة درجة صلابة الخلق، وتصبح الذات شيئاً فشيئاً أكثر تحديدا لأنها قد تحققت أكثر فأكثر، وهكذا تطرد التحققات الفعلية للممكنات، ويحل الأطراد محل التفرد. originality والاصالة . uniqueness

ورغم ذلك فالأطراد نسبى فحسب، فهناك من ناحية إمكان مستمر لتغيير ما هو ثابت بالفعل، وهناك من ناحية أخرى ظروف الحياة التى لا يمكن أن نستنفدها تماما بحيث نستطيع أن نقول فى يقين أن الأشياء سوف تمثل أمام فرد معين بطريقة معينة، وأن الفرد سوف يرد بهذه الطريقة أو تلك على هذا المثير الجزئى المعين.

وحتى إذا ما سلمنا بأن خلقى المشكل على النحو الحالى يتحكم فى إلى حد ما أو جزئيا فيجب علينا ألا ننسى أنه خلقى أنا، فهو لا يمكن تحليله إلى عوامل تستبعد الذات الفاعلة النشطة التى شكلت هذه العوامل فى فرد واحد متحدة فى هوية مع نفسه. واستخدام كلمة «الأطراد» فى مجال السلوك البشرى بنفس المعنى الذى نستخدم فيه فى ميدان العالم المادى - استخدام محال لا يقبله عاقل. ونحن أن فعلنا ذلك فأنا نهمل فردية العقول البشرية، غير أن ذلك لايعنى أن العقول المختلفة يمكن أن ينظر إليها على أنها مؤلفة من عناصر مشتركة تتجمع بنسب متفاوتة وبترتيبات مختلفة: «أنا لكى نكشف عن القوانين السببية التفصيلية التى تتحكم فى ذهن شخص معين فريد مثلاً فأنا لابد أن نبحث فى زيد نفسه. وليس ثمة قدر من المعرفة

للكيفية التي يعمل بها ذهن خالد أو عمر يمكن أن تساعدنا في معرفة - أما بالتعميم الاستقرائي المباشر أو بالاستدلال الاستنباطي غير المباشر - القوانين التفصيلية التي يعمل بها ذهن زيد^(١).

وإذا ما حاولت أن تُفكّ خلق شخص ما إلى عناصر تتجمع بطريقة معينة، فأنت في هذه الحالة تستبعد ذاته الفاعلة النشطة التي التقطت هذه العناصر ونسجتها في خلقه الخاص، أنك ترد الإنسان تقريبا إلى لا شيء أو إلى لا كائن nonentity أنت بعملك هذا إنما تحلل «ذاته» إلى عناصر بغير ذات Selfless elements «أنت قد تخبر أن خلقه.. قد تطور.. لكن عليك عندئذ أن تضيف.. أنه هو الذي طوره.. ولو كان في استطاعة شخص آخر أن يفسر - من معطيات معينة ومن قواعد كلية - تكوينه كما يفسر مسألة حسابية فأين ذهبت ذاته هو..؟ اعتدى عليها شخص آخر، وحطمها إلى عناصر بغير ذات، ثم جمعها من جديد، وسيطر عليها، تماما كما يسيطر الإنسان على الشيء الميت للسكين. وإذا صَحَّ ذلك فإن هذا الشخص يشعر شعورا غير واضح أنه لو أن شخصا آخر يستطيع على هذا النحو أن يفكه وأن يعيد تركيبه unmake and remake فإنه هو نفسه يمكن بالمثل أن يكون أى فرد أو أى شخص منذ البداية طالما ألا شيء قد تبقى ليكون خاصا به هو..»^(٢).

أن خلق الإنسان لا يمكن مطلقا أن يكون نتاجا منتهيا، لا يمكن مطلقا أن يكون كائنا محددا يخضع للحساب الرياضي، فهو ليس «وجودا» على الإطلاق، لكنه «صيرورة باستمرار»، فهو على الدوام في عملية تطور، وهو لا يتوقف قط من مجموع معين أو مضمون محدد. ونشاط الانتباه هو الفعل الواحد المستمر، هو الفعل الذي يوحد كثرة المادة وتعددتها في فرد واحد في هوية مع نفسه.. لكن موضوع هذا الفعل الموحد unitary ليس ساكنا أبدا وإنما في تدفق مستمر لا ينقطع، وهذا هو

(١) م. د. برود: «مبدأ الاحتمية والمنحى الاحتمالي» محاضرات الجمعية الارسطية للمجلد العاشر ص ١٥٢.

(٢) ف. هـ. برادلي. «دراسات اخلاقية» ص ٢٠ من الطبعة الثانية..

السبب فى أنه من المستحيل لخلق ما أن يصنع من مادة stuff معينة لا تزيد ولا تنقص . فهناك باستمرار إمكانية الخلق التى تفترض نمطا جديدا، ويستجيب بطريقة جديدة تماماً: «ليس فى استطاعة أحد أن يعبر عن خلقه تعبيراً تاماً بواسطة سلوكه الفعلى فى الماضى . لأن الخلق لا بد أن يشمل باستمرار الامكانيات التى لم تتطور بعد . كما أنا لاستجابة التى سوف يرد بها الخلق على مثير جديد، أو حتى على تكرار مثير قديم لا يمكن مطلقاً استنتاجها بيقين كامل من الاستجابة التى رد بها على مثير سابق . ولا معنى للتبدل الفجائى لسلوك الإنسان المعتاد بالضرورة أن مؤتمراً خارجياً جديداً غير معتاد قد بدأ يؤثر فيه . لأن خلق الإنسان يمكن أن يكون على هذا النحو الذى يجعله يرد بطريقة واحدة على مثير ٩٩ ٪ من المرات، وبطريقة مخالفة ١ ٪ ذلك لأن الخلق هو بالضبط هذه النسبة الضئيلة ١ ٪ . ويمكن أن يكون الإنسان قد ركب على هذا النحو : يصبح السمع بلا حراك لألف موعظة، ومع ذلك تتغير حياته كلها من الموعظة السابقة . فى حين أنك قد تجد شخصا آخر تشابه حياته الخارجية وحتى الداخلية فى جميع مظاهرها السابقة، يمكن كذلك ألا يتأثر بأى عدد من هذه النداءات (١)».

٢٧- جـ. والحجة الرابعة للفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بالضرورة السببية مستمدة من المسئولية الخلقية، فهو يعترف بأن حرية الإرادة وليس الجبر determination كما يفترض عادة - هى التى تتناقض مع المسئولية، فإذا كان من الممكن أن يعاقب الإنسان أخلاقياً أعنى إذا ما كان مسئولاً بحسب ذلك يرجع إلى أن فعله الخاطئ هو محصلة طبيعته، أى تتحكم فيه الظروف وأعظم هذه الظروف أهمية يكمن فى تكوينه الذهنى، ولأننا يمكن أن نأمل بطريقة معقولة أن يغير هذا العقاب من طبيعته إلى أحسن . «ولو صحت وجهة النظر المعارضة أعنى لو كانت أفعال الإنسان الإرادية لا تتحكم فى أساسا ظروف يتضمنها نسق تكوينه الذهنى،

(١) هـ . راشدال : «نظرية الخير والشر» المجلد الثانى الكتاب الثالث ص ٣٠٤ .

فإن الأساس الوحيد لعقابه لا بد أن يكون في هذه الحالة انفعالا من انفعالات الغل
resentment أو الانتقام «revenge»^(١).

٢٨- ومن المؤكد أن ذلك لا بد أن يكون صحيحا لو كانت الأخلاق علاقة
اجتماعية فحسب بحيث تفسر المسؤولية بالفاظ العقوبة التي يوقعها الناس في مجتمع
ما على المخطيء، أو المكافأة التي يقدمونها إلى المصيب. فالمسؤولية هنا تعنى المسؤولية
أمام الآخرين الذين يبدون استحسانا أو استهجانا لسلوك شخص ما حتى يغيره إلى
الصورة المقبولة اجتماعيا. و«رينسن كروزو» الذي لم يكن يعيش معه أحد ليعاقبه أو
يكافئه عما يفعل ليس مسئولا - عند هذه النظرة - عن أعماله مسئولية أخلاقية . وهو
حر تماما أن يفعل وأن يسلك كما يشاء وبأية طريقة يشعر - عن طريقة الرغبة - بميل
نحوها. غير أن هذه النظرة تستبعد ما اعتقد أنه أعظم النقاط جوهرية في الأخلاق -
وهو ما يمكن أن أسميه بالمسؤولية الذاتية self - responsibility أعنى مسئولية
الفاعل عن نفسه.

أن الفرد المنعزل يمكن أن يظل مع ذلك - ولا بد أن يظل - موجودا أخلاقيا،
وإذا ما كان فاعلنا المنعزل مجبر على السلوك بطريقة معينة فهو ليس بحاجة إلى أن
يعتبر نفسه مسئولا أمام نفسه، وما كان يمكن أن يكون له الحق في الاستمتاع بالفعل
في طريق معين، أو التألم من وخز الضمير بسبب فعل آخر، أن فاعلنا المنعزل لو أنه
مجبر لا يحتاج إلى ممارسة أى جهد أخلاقي حتى يتبع طريقا معينة من الفعل ويتجنب
طريقا آخر.

٢٩- ويمكن أن يسألنا سائل: «لكن لماذا ينبغي على الفاعل المنعزل أن يفعل
الفعل الصواب right act ..؟ والجواب هو : «لأن واجبنا أن نفعل الفعل الصواب»
. والسؤال لماذا ينبغي علينا أن نفعل واجبنا هو سؤال لا معنى له، لأن الفعل الذي
يكون واجبي يعنى أنني ينبغي على أن أفعله، وسلطة الفعل الواجب لا يمكن أن ترد

(١) مكولوجال : «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» ص ٢٠١ .

الغرض، مالم يفهم الغرض ليعنى التعبير عن ذاتنا المثالية. أننا نبذل جهداً أخلاقياً في أفعالنا الإرادية لا لأننا نريد أن نصل إلى غاية موضوعية، لكن لأننا نشعر أنه من المحتم علينا أن نحقق طبيعتنا الحقة بأن نسلك سلوكاً عقلياً. صحيح أن أفعالنا الإرادية يمكن أن يتصادف أن تشيع ميلنا، لكن حتى في هذه الحالة فنحن لانجزها لأنها تخدم ميلنا، بل ننجزها لأن من واجبنا فحسب أن ننجزها ولا نستطيع أن نذهب أبعد من سلطة الواجب. فالجهد الأخلاقي لا يبذل لأنه مفيد أو نافع. لكنه يبذل لأن سلطة الواجب تتطلبه كما أنه لا يبذل بروح الخضوع للسلطة، لكنه يبذل طواعية واختياراً، وبطاعة حقيقية لما يحليه عليه العقل: أن عبارة «ينبغي عليك Thou shalt لا تعنى من المفيد لك أو من صالحك كذا، أنها لا تعنى شيئاً سوى القول بأن فعلاً معيناً لا بد من تحقيقه طاعة لباحث الواجب.

أننا نفعل الأفعال التي يحتمها واجبنا لا لتجنب العقاب أو نستمتع بالمكافأة، بل لكي نعبر عن طبيعتنا الحقة فحسب. أن مكافأة العمل الفاضل أو الخير تكمن في هذا العمل نفسه، وقل مثل ذلك في عقاب الشر فهو يكمن في الشر المرتكب نفسه. أن الفاعل حين يسلك سلوكاً فاضلاً يستمتع بالاشباع الذاتي (أو الاكتفاء الذاتي) الذي هو مكافأة كافية. ومكافأة العمل الخير تنبع من هذا العمل نفسه بالضرورة، كما تنبع من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث يساوى مجموعها قائمتين. ولقد كتب اسبنوزا في رده على بليينبرج Blyenbergh يقول: «لا أستطيع أن أمسك عن القول بأننى دهشت غاية الدهشة من قولك: أنه مالم يعاقب الله على الجريمة.. فأى اعتبار يمكن أن يمنعنى من أن أرتكب بشغف جميع ألوان الجرائم؟ يقينا أن من يمتنع عن ارتكاب الجرائم خوفاً من العقاب فحسب.. لا يكون سلوكه صادراً عن المحبة على أى نحو، وسلوكه هذا يتضمن أدنى فضيلة ممكنة. أما بالنسبة لى فأنا أتجنب ارتكاب الجرائم - أو أحاول أن أتجنبها - لأن طبيعتى الخاصة تعافها صراحة ولأنها لا بد أن تؤدى بى إلى الضلال بعيداً عن محبة الله وعن معرفته» (١).

(١) مراسلات اسبنوزا، ترجمة أ. ولف ص ١٧٨ .

لكن لو أن إنساناً ذا طبيعة خيرة حقق تلك الطبيعة في أعماله الخيرة، واستمتع بالسعادة الناجمة عنها، فلماذا لا يبد للإنسان ذى الطبيعة الشريرة أن يعاني من أعماله لو أن هذه الأعمال كانت لا تعبر إلا عن ماهية طبيعية فحسب؟ ولا نستطيع أن نفعل شيئاً بصدد الاجابة عن هذا السؤال خيراً من اقتباس نص من المراسلات التي دارت بين «أولدنبرج»^(١). واسبنوزا، الأول يسأل، والثاني يجيب إجابة مقنعة .

وهذا ما كتبه «أولدنبرج» : «لو كان مثلنا نحن الموجودات البشرية في جميع أفعالنا الاخلاقية والطبيعية على حد سواء - بين يدي الله، مثل قطعة الصلصال بين يدي صانع الفخار، فبأى حق يمكن لأى واحد منا أن يلام لأنه سلك بهذه الطريقة أو تلك حين يكون من المستحيل عليه استحالة مطلقة أن يسلك بطريقة أخرى...؟ أليس في مقدورنا جميعاً أن نرد على الله قائلين : أن قدرك المحتوم، وقوتك التي لا تقاوم قد اضطرتنا أن نسلك على هذا النحو، وجعلت من المستحيل علينا أن نفعل على نحو آخر، فلماذا أذن، وبأى حق تسلمنا إلى مثل هذه العقوبات المرعبة، التي لا نستطيع اجتنابها بأية طريقة من الطرق ، أننا نرى أنك تفعل كل شيء وتوجه كل شيء وفقاً لضرورة عليا تتفق مع ارادتك ومشيتك...؟ لو أنك أجبت بأن الناس لا عذر لهم أمام الله لا لسبب آخر سوى أنهم بين يدي الله. فأنى سوف أرد هذه الحجة - يقينا - وأقول : أن الناس لهم عذرهم الواضح بالضبط بسبب أنهم بين يدي الله. لأنه من اليسير على كل إنسان أن يحتج قائلاً: آه ! يا الهى .أنها قوتك التي لا اراد لها او من ثم يبدو أنني لا بد لى من أن أعذر إن لم أفعل على نحو آخر...»^(٢).

ولقد كتب «اسبنوزا» يقول فى رده على هذه الرسالة: «ما قلته من أننا.. لا عذر لنا لأن مثلنا بين يدي الله مثل قطعة الصلصال بين يدي صانع الفخار أردت أن يفهم

(١) هربا أولدنبرج H. Oldenburg عالم الفيزياء، كان أمين سر الجمعية الملكية في لندن وقت أنشائها، وكانت له مراسلات عديدة مع اسبنوزا علي فترات زمنية مختلفة. (الترجم).

(٢) من رسالة لهنرى اولدنبرج إلى اسبنوزا: انظر مراسلات اسبنوزا الترجمة الإنجليزية بقلم أ. ولف ص

منه أن أحدا لا يستطيع أن يلوم الله لأنه منحه بنية هشة أو عقلا ضعيفا، لأن مثل هذا اللوم سوف يكون عبثا absurd أشبه بعث شكوى الدائرة من أن الله لم يمنحها خصائص الكرة sphere أو شكوى الطفل الذى آله حاجر من أن الله لم يمنحه جسدا سليما من الناحية الصحية، ومن المعرفة الحقة ومن محبة الله، وأنه أعطاه طبيعة بلغت من الوهن حدا جعله لا يستطيع أن يكبح جماح رغباته أو أن يجعلها معتدلة. إذا لاشيء ينتمى لطبيعة كل موجود غير ما ينتج بالضرورة من سببه المعطى. لكنك تصر على القول بأنه لو كان الناس يخطئون بضرورة طبيعتهم، فإنهم فى هذه الحالة لهم عذرهم: لكنك لم تفسر لى ما الذى تريد أن تستنتج من ذلك؟ لم تفسر لى ما إذا كنت تريد أن تستنتج من ذلك أن الله لا يكون على حق فى غضبه عليهم، أو ما إذا كانوا هم يستحقون الغبطة، أئنى يستحقون معرفة الله ومحبته. لو كنت تقصد الأولى فسوف أسلم تماما بأن الله ليس غاضبا، وأن جميع الأشياء تسير وفقا لقراره. لكنى أنكر أنه ينبغي لهم - من ثم - أن يكونوا سعداء: لأن الناس يمكن أن يكون لهم عذرهم، ويفتقرون مع ذلك إلى السعادة بل عليهم أن يكونوا معذورين بطرق شتى. فالحصان له عذره فى كونه حصانا وليس إنسانا، ومع ذلك فهو لابد أن يكون حصانا لا إنسان. من يصيبه مس من جنون بسبب عضبة كلب هو فى الواقع معذور، لكن غيره من الناس لهم الحق مع ذلك فى خنقه^(١). وأخيرا فإن من يعجز عن ضبط رغباته وكبح جماحها خشية القانون فإنه يعجز - مع أنه لابد من أن يعلمر لضعفه - عن الاستمتاع بصفاء الذهن، ومعرفة الله ومحبته، لكنه لابد بالضرورة أن يهلك^(٢) وأنا أتفق مع وجهة نظر اسبنوزا بقدر ما تذهب إلى أن العقاب والمكافأة بالمعنى الحقيقى لهاتين الكلمتين - هما نتيجتان ضروريتان لأعمال الفاعل التى هى بدورها المحصلة الضرورية لطبيعته. فالمقاب والمكافأة لا يحددان - كما يزعم الفيلسوف الجبرى - السلوك المقبل للفاعل. لكنهما يحددان نتيجة سلوكه

(١) كان ذلك حقا مشروعا أيام اسبنوزا. (الترجم).

(٢) رسالة من اسبنوزا إلى أوللنج - نفس المرجع السابق ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

فى الماضى .والعقاب والمكافأة من ناحية أخرى لا يحتاجان إلى فرضهما على الفاعل من سلطة خارجية، بل على العكس ،لابد أن يفرضهما الفاعل على نفسه - self imposed.

ولكن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تُنسب عادة لاسبينوزا ،وهذا الاختلاف يكمن فى أن البحث الحالى لا ينظر إلى طبيعة الفاعل على أنها معطاة ومقدرة سلفا، لأن طبيعة الفاعل - إلى حد معين - من صنعه .

٣٠- حين نقول للفيلسوف الجبرى: أنه بناء على وجهة نظرك فإنه لا يمكن أن يكون هناك وجود لكلمة «ينبغى» لأن هذه الكلمة تتضمن كلمة «استطيع» وكلمة «أستطيع» تعنى الاختيار، فإنه قد يسمح بمعنى واحد فقط تتضمن فيه كلمة «ينبغى» كلمة «أستطيع» فهو قد يقول أن الإنسان مقيد أخلاقيا فحسب بأن يفعل «ما فى قدرته»، وما «يستطيع الإنسان أن يمسك عنه» هى تلك الموضوعات التى تخضع للعقاب أو الأدانة الأخلاقية. لكنه يفسر كلمة «يستطيع» وعبارة «ما فى قدرته» بأنها تعنى فحسب غياب جميع العقبات التى لا يمكن التغلب عليها ماعدا الحاجة إلى باحث كاف^(١) لكن إذا كان الفيلسوف الجبرى يوافق على أنه يمكن أن تكون هناك حالة يستطيع فيها الفاعل أن يمتنع عن فعل شيء ما، أفلا يعنى ذلك أن نظريته ليست مقنعة بما فيه الكفاية بحيث تشمل جميع الحالات الممكنة.؟

(١) هـ. سيد جويك: «مناهج علم الأخلاق» ص ٦٣ من الطبعة الثالثة.

الفصل السادس

٣- المذهب الجبري:

«إمكان التنبؤ»

الفصل السادس

٣ - "المذهب الجبرى"

"إمكان التنبؤ"

(١) ما المقصود بإمكان التنبؤ ؟ (٢) مغالطة إمكان التنبؤ التراجعى (٣) مبدأ الاحتمية فى العلم . (٤) أيا ما كان تفسير هذا المبدأ فهو يعارض الحتمية المطلقة . (٥) لانهدف إلى البرهنة على عدم إمكان التنبؤ بالسلوك البشرى من عدم إمكان التنبؤ فى العالم الطبيعى . لكننا نقدم هذا المبدأ ضد أولئك الذين يرغبون فى البرهنة على التنبؤ بالسلوك البشرى من التنبؤ فى العالم الطبيعى .

(١) - أما وقد ناقشنا المذهب الجبرى فى معنيين له هما (١) القول بأنه من المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ما هو عليه .

(٢) القول بأن مبدأ السببية هو المبدأ السائد فى الطبيعة، فإن علينا الآن أن نناقش المعنى الثالث لهذا المذهب، وهو الزعم القائل بأن كل شيء يمكن التنبؤ به لتوافرت لدينا معطيات معينة كافية :

يرى المذهب الجبرى فيما يتعلق بإمكان التنبؤ بأن حالة الكون الحاضرة تعتمد تماماً على ما حدث فى لحظة ماضية، فكل شيء موجود، وكل حدث يحدث بالضرورة وليس ثمة بدائل ممكنة تتعلق بمستقبل سير الحوادث، بل هناك طريق واحد مفتوح: وهو التابع الضرورى لما قد كان موجوداً بالفعل، وخطة الكون كله من أضال التفاصيل موضوعة مقدما وضعا تاما، فلا شيء جديد ولا يمكن أن تتوقع شيئاً جديداً.

يوم يله الخلق أنشا الصانع
آخر الناس ، وألقى الزارع
بلرة يبلو جاها اليناع
آخر الدهر . وما قد رقما
مبدأ يتلى حسابا فى الختام (١).

والواقع أن الذهب الجبرى كان يعنى تماما إمكان التنبؤ عند عالم الطبيعة الذى عاش ثمذ نصف قرن. يقول بروفيسور «دنجتون»: «أن المذهب الجبرى الذى كان يأخذ به عالم الطبيعة فى الماضى كان نوعا خاصا هو ما أسميه بإمكان التنبؤ، وهو يفترض أن هناك نسقا منظما من القوانين بحيث لو أعطيت لنا وقائع كاملة عن حالة العالم خلال اللحظة الأولى من عام ١٦٠٠ - مثلا - فانا نستطيع أن نتنبأ بالمعطيات الكاملة من حالة العالم لأى تاريخ لاحق (وكذلك طبعا لأى تاريخ ماضى)» (٢).

(٢) وسؤالنا الآن هو : هل يلاحظ المتنبئ بالفعل الخاصية «ص» فى اللحظة «ل» ، وبالتالي يخبرنا مقدما أن خاصية أخرى «س» سوف تظهر إلى الوجود فى اللحظة «ل٢» ، أم أنه غالبا ما يلاحظ «س» فى لحظة «ل٢» ثم يستدل منها تراجعيا أنه لابد أن يكون قد كان هناك «ص» فى لحظة «ل١» ؟.. أننا إذا ما وجدنا أن ما يحدث أحيانا هو الحالة الأخيرة فإن رأى المتنبئ يمكن أن يكون له ما يبرره إذا - وإذا فقط - كان من الممكن اكتشاف وجود «ص» فى اللحظة «ل١» اكتشافا مستقلا، أعنى من خلال وسائل أخرى غير «س». لكن إذا لم يكن هناك وسائل أخرى نعرف بها أن «ص» لابد أن تكون قد وجدت فى الماضى اللهم الا بواسطة الملاحظة الأخيرة «س» ، فلا يمكن أن يكون هناك فى هذه الحالة تنبؤ.

والواقع أن المغالطة التى تكمن خلف وجهة نظر الفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بإمكان التنبؤ هى - فيما يبدو على النحو التالى : أنه يلاحظ «س» فى لحظة «ل» ، ثم

(١) رباعيات عمر الخيام - الرباعية رقم ٧٣ - (والترجمة للاستاذ محمد السباعي - المترجم).

(٢) «مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى» محاضرات الجمعية الارسطية، للجلد العاشر ص ١٦٣ .

يستدل منها أنه لا بد أن يكون قد كانت هناك «ص» في لحظة «ل»^١، ثم يسير أبعد من ذلك ليقرر أننا إذا ما عرفنا «ص» في لحظة «ل»^١، فأنتنا نستطيع أن نتنبأ بـ «س» في «ل»^٢، دون أن نبحث فيما إذا كانت «ص» في لحظة «ل»^١ كانت موجودة كعامل حقيقي أو كعنصر خرافي، والفيلسوف الجبرى يتلاعب «بالتسليم بخاصية أنها كانت «ص»». افترض أن لدينانسقين هما «س»^١، «س»^٢ كانا يتشابهان تشابها تاما حتى لحظة «ل»، ثم في لحظة «ل»^١ اختلف النسقان أما تلقائيا أو استجابة لاختبار مماثل طبق عليهما معا بحيث عبر أحدهما عن خاصية «س»^١ بينما عبر الآخر عن خاصية «س»^٢. إن فياستطاعتنا في هذه الحالة أن نأخذ عن الخاصية «س»^١ في لحظة «ل» لنحدد أنها كانت «ص»^١، والتعبير عن خاصية «س»^٢، في لحظة «ل» لنحدد أنها كانت «ص»^٢. ونحن نكون بهذا الشكل قد أظهرنا أن النظامين ليسا بالضبط متشابهان أتم التشابه قبل لحظة «ل»، طالما أن «س»^١ كانت لها الخاصية «ص»^١ و«س»^٢ كانت لها الخاصية «ص»^٢ وأن اختلاف سلوكهما ليس مثلا على مبدأ الاحتمية»^(١).

نلك هي حجة الفيلسوف الجبرى. غير أننا لا بد أن نميز الحالات التى تستتج فيها «ص» من «س» بحيث يمكن اكتشافها بطرق أخرى قبل أن تظهر «س»، أقول اننا بحيث أن نفرق بين هذه احاث الاخيرة وبين تلك الحالات التى نعرف فيها «ص» فقط من خلال «س»، وبالتالي يمكن تحديدها بواسطتها. وفى الحالة الأخير لا يكون هناك تنبؤ: لكن هل هناك مثل هذه الحالة؟

ولكى نتبين كيف يمكن تفسير ذلك عمليا، يقول بروفيسور ادنجتون: «دعنا نفترض أن نترات الفضة هو اسم مشترك لنوعين مختلفين من الملح (فرضا) هما : ف ن أ و ف ن - ٣٤، وأن العلامة الوحيدة على اختلافهما هي سلوك مختلف بواسطة اختبار يحطم الملح بحيث لا يمكن أن يتكرر على الإطلاق. ولا بد لى من أن أقول أن النتيجة المستخلصة من الاختبار فى هذه الحالة بأن الملح كان نترات

(١) أ. س. ادنجتون: «مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى» محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر ص

فضة هي استدلال أصيل طالما أنه يحدد خاصية كان يمكن التحقق منها بطريقة أخرى في اللحظة التي نفترض فيها وجود هذه الخاصية ، في حين أن النتيجة القائلة بأن الملح كان ف ن - ٣ أ وليس ف ن ٣ أ ليست استدلالها لكنها إعادة تقرير ما قد حدث تحت شكل أوع لى هيئة التحديد التراجعي للخاصية. والحقيقة هي - على ما نعرف - أن سلوك نترات الفضة فيما يتعلق بهذا الاختبار الجزئي المعين هو سلوك غير محدد، والرموز ف ن ، وف ن ليست الا مجرد إشارة إلى سلوكين محتملين لها^(١).

علينا إذن أن نفرق تفرقة واضحة تماما بين هذين الشرطين الممكنين: (١) - حين نستدل تراجيعا من ظهور «س» فى «ل٢» أن الخاصية «ص» لا بد أنها كانت توجد فى «ل١» فهذا هنا تسليم ضمنى بأن الخاصية «ص» فى اللحظة «ل» يمكن التحقق ن وجودها تحقفا مستقلا قبل حدوث «س» فى «ل٢». وبالتالي يمكن التنبؤ بدقة و«س» من «ص». (٢) . لكن حين نفترض وجود خاصية «ص» فى «ل١» لا يمكن معرفتها إلا بعد أن تظهر «س١» فى «ل٢» وأكثر من ذلك لا يمكن تحديدها بأية طريقة من الطرق الا بالإشارة إلى حدوث «س» فى لحظة ما فيما بعد، فلامعنى إذن للقول بأن «ص» هى التى كانت تحدد «س»، ومن هنا كان من المشرع تماما أن نقول أن ظهور «س» لا يمكن التنبؤ به.

وسوف نقبس النص الآتى من بروفيسور ادنجتون لكى نقدم أمثلة عينية لهاتين الحالتين: «دعنا الآن نقارن بين ظاهرتين أحدهما نفترض فيها أنها غير محددة. والأخرى (لأغراض عملية رغم أن ذلك ليس مطلقا) نفترض فيها أنها محددة. وسوف آخذ كمثال على الظاهرة غير المحددة تحطيم ذرة الراديوم. هذه الذرة فى اللحظة الحاضرة ل صفر لانعرف ما إذا كانت سوف تتحطم فى اللحظة «ل١» أو فى لحظة أخرى «ل٢» فذلك غير محدد.. قارن بين هذا المثل وبين ظاهرة محددة (على وجه التقريب) كالقول بأن الكوكب «بلوتو» Pluto سوف يصل إلى مركز معين فى السماء فى اللحظة «ل١» وليس فى اللحظة «ل٢» أننا حين نلاحظ ذرة الراديوم تتحطم فى اللحظة «ل١» فإن فى استطاعتنا لو شئنا أن «نستدل» خاصية

(١) نفس المرجع ، ص ١٧٠ .

«ص ١» استدلالا تراجعيا من لحظة «ل صفر» . غير أننا إذا ما وجدنا أنه ليس ثمة طريقة أخرى لوصف «ص ١» ، إلا بربطها بتحطيم الذرة في لحظة «ل ١» فأننا لانفعل شيئا سوى تقرير الظاهرة التي لاحظناها في كلمات مختلفة. فمن ملاحظة الكوكب «بلوتو».

نستطيع بالمثل أن نستنتج الخاصية ص ١ في لحظة ل صفر غير أن «ص ١» في هذه الحالة هي استلال أصيل لأنها لا تحدد بالإشارة لما استتبعناه منها. وعلى ذلك فالخاصية «ص ١» يمكن أن تكون أن الكوكب «بلوتو» كان في وضع معين في المساء في لحظة ل صفر . أو أنه عندئذ مارس بعض الآثار المشوشة على الكوكب نبتون Neptune وهذه الخصائص يمكن تحديدها بالإشارة إلى بعض الظواهر التي حدثت في وقت سابق على «ل ١».. لقد قابلت بين لاحتمية تحطيم ذرة الراديوم، وبين حتمية وضع الكوكب بلوتو Pluto، لكنني لا بد أن أوضح أن ذلك اختلاف في الدرجة لا في النوع.. وأنى لأعتقد أن أولئك الذين يفترضون خاصية «ص» المحددة في ذرة الراديوم، ويتوقعون أن ينظر إلى افتراضهم هذا على أنه شيء أكثر الهاما من التخمين الطائش، يتأثرون بوجهة النظر التقليدية التي تقول أنك لو سلمت بأن هناك ظاهرة ما غير محددة (أو لاحتمية) فلا بد أن تسلم بوجود استثناء في سير الطبيعة المنتظم. وليس ذلك صحيحا، فكل ظاهرة - في التخطيط الحالي لعلم الطبيعة - لها درجة معينة من الاحتمية. والحسابات التي تجري من الصيغ تعطينا في آن واحد نتيجة مرجحة وقياس لا يقينها. والترجيحات ترتب من الشواذ الظاهرة حتى المصادفات لكنها لاتنصل قط إلى يقين كامل» (١).

(٣) ويؤدي بنا ذلك إلى مبدأ الاحتمية وهو المبدأ السائد الآن في العلم. لأن العلم «لم يعد يبحث عن اليقين، لكنه يبحث فقط عن الاحتمال المرجح في وقوع حادثة ما، أو أن قانونا من قوانين الطبيعة قانون صحيح .. وهذا يعني أن جميع قضاياء لها طابع احصائي : فسلوك الوحدات التي يعزى إلى الاحصائيات هو سلوك غير حتمي، والنتائج الاحصائية لاتعطينا سوى احتمالات ترجيحية فحسب». ويصاغ مبدأ الاحتمية في صورتين: ولقد انتشرت الصورة القديمة منهما حين افترض

(١) هـ. دجل H. Dingle : «من العلم إلى الفلسفة» ص ٣٨٩ - ٣٩٠ .

العلماء أن الذرة تتألف من نواة شمسية مع إلكترونات كوكبية تدور حولها في عدد من المحاور ، وتبعاً لمثل هذا الافتراض فإن اشباع الذرة يحدث حين يقفز الإلكترون من محور آخر في لحظة معينة يفترض فيها أنها غير محددة.

لكن هناك صورة حديثة أكثر من ذلك لمبدأ الاحتمية لخصها «دكتور برود» على النحو التالي: «هناك مقادير يمكن قياسها «ك و ق» ذات أهمية أساسية في علم الطبيعة الأولى لها طبيعة الوضع، أما الثانية فلها طبيعة اللحظة. وقيمة «ق» في لحظة معينة وفي مكان محدد - بالنسبة لوقائع معينة هي التي سوف أشير إليها بـ «ط ق» - يكن أن تقع داخل أو خارج نطاق صغير معين و Δ ق على حد سواء وبالنسبة لنفس هذه الوقائع نفس الزمان والمكان فإن قيمة ق يمكن كذلك أن تقع خارج أود اخل نطاق صغير هو Δ ق. وبما أن المعطى ط ق ك يتغير في جوانب أخرى معينة تغيراً متصلاً فإن النطاق Δ ك ينكمش بغير حدود. لكن هذين النمطين من التغير في المعطيات يرتبطان ارتباطاً وثيقاً للدرجة أن أى تغيير ينقص من نطاق Δ ك يزيد من نطاق Δ ق، وأى تغيير ينقص من نطاق Δ ك يزيد من نطاق Δ ق والعلاقة المتبادلة بينها هي أن الناتج صفر Δ ق الذي يحدثه Δ ك له قيمة متميزة معينة مستقلة عن التغيرات التي تحدث للمعطى ط ق ك»^(١).

والبدأ الذي تقرره هذه الصورة يمكن شرحه بأحدى طريقتين: الطريقة الأولى ابستمولوجية (معرفية) والطريقة الثانية انطولوجية (وجودية).

(١) والشرح الأول يتعلق بعدم يقين القياس. فحين تقاس مقادير معينة مجاوزة درجة معينة من الدقة، فإن أثر آلة القياس على العملية المراد قياسها يصبح ملحوظاً. فالآلات نفسها بما أنها مصنوعة من المادة النهائية ultimate stuff للشئ المراد قياسه ذاته، فمن المحتمل أن تخضع لنفس القوانين التي تخضع لها هذه المادة، وعلى ذلك فمن المحتمل جداً أن أية محاولة لرد الأثر المزعج للآلة من حيث أنها تقيس «ق» لا بد بالضرورة - بعد حد معين - أن تزيد من أثرها المزعج من حيث أنها تقيس ك، والعكس صحيح أيضاً، ولو صح ذلك فإن الناتج Δ ق Δ ك لا بد أن تكون له قيمة معينة لا تتفق بالمنهج المستخدم في قياس ق د ك.

(١) «مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمالي» محاضر الجمعية الأرسطية. المجلد العاشر، ص ١٥٥.

(ب) أن القول بوجود قيمة معينة يمكن تحديدها في نقطة معينة أو لحظة محدودة هو قول مصطنع إلى حد كبير. خذ مثلاً انحناء القوس في نقطة معينة، قد تقول أن القوس ليس فيه انحناء عند هذه النقطة، أو فيه انحناء لا متناه، أو فيه انحناءان مختلفان. وقد يكون ذلك صحيحاً بالنسبة لجميع المحددات determinable ذات الأهمية في علم الطبيعة.

(٤) ولو أننا فهمنا مبدأ الاحتمية بالمعنى الذي يمكن فيه للاكترون في إحدى الذرات أن يقفز - بغير تنبؤ - من محور إلى محور آخر فإن ذلك يضعف في الحال حجة الفيلسوف الجبري الذي يقيم إمكان التنبؤ بالسلوك على أساس إمكان التنبؤ في العالم الطبيعي. وإذا كان الأخير لا يمكن التنبؤ به نتج عن ذلك أنه لا يمكن التنبؤ بالأول أيضاً.

وإذا ما أخذنا مبدأ الاحتمية من ناحية أخرى على أنه يعني عدم الدقة في القياس مهما تكن الأدوات المستخدمة في عملية القياس، فإن ذلك أيضاً سوف يكون حجة ضد أولئك الذين يعتقدون أن السلوك البشري يمكن حسابه لو أننا توقفنا فحسب عن الاستيطان، وقسنا الظواهر البشرية قياساً كمياً كما نفعل في بقية العالم الطبيعي.

وإذا ما أخذ هذا المبدأ على أنه يعني إمكان معرفة قيمة محدد معين certain determinable في نقطة معينة أو في لحظة محددة، فسوف يكون من اللغو أن نقول : «أننا إذا ما قدمت لنا المعطيات الدقيقة في لحظة معينة» فسوف يكون من الممكن التنبؤ بالظروف في لحظة «لاحقة». لأن «المعطيات في لحظة معينة» لا يمكن أن تعطى بدقة.

(٥) لكننا لم نقدم الحجة السابقة لكي نبرهن على أن السلوك البشري لا يمكن التنبؤ به لأن حوادث العالم الطبيعي قد وجدنا أنها تتجاوز عملية التنبؤ. فذلك لا بد أن يعني أن الأحداث الذهنية معتمدة على الأحداث المادية. وأن مبدأ الاحتمية المفترض في المادة دليل في صالح لاحتمية الذهن، أعني أن خصائص الذهن يمكن استنباطها من خصائص المادة. والواقع أن الحجة السابقة تهدف إلى تفنيد النظرية التي تعزو - بيقين مطلق - حتمية للعالم غير العضوي، ثم تفترض بعد ذلك عن طريق المماثلة

والتشابه أن الحتمية تصدق كذلك على الحوادث الذهنية رغم مظهرها الذي يوحي بعكس ذلك.

سوف أقتبس النصوص الآتية من برفيسور ادنجتون وأوجهها إلى أولئك الذين لا يزالون يعتقدون أنه من الصعب التخلص من الحتمية بوصفها تصورا صادقا للعالم المادى - يقول ادنجتون: «لا بد لي أن أوضح أن النظرة العلمية للمذهب اللاحتسمى لا تمنى أن هناك أحيانا استثناءات للقانون الحتمى، لكنها تعنى أن كل ظاهرة هى لاحتمية بدرجة كبيرة أو صغيرة»^(١).

وهو يقول كذلك: «أنى اعتقد أننا ننظر إلى المذهب الحتمى الآن على أنه زعم بغير أساس»^(٢). وهو يقول أيضاً: «طالما أن الحتمية قد أزيلت من وضعها الذى يبدو منيعاً فى علم الطبيعة. فإن من الطبيعى أن نشك فى قولها حين تزعم أنها اتخذت لنفسها وضعاً مؤكداً فى مناطق أخرى من الخبرة»^(٣). ويلاحظ الكاتب نفسه وهو يلخص حججه فى صالح المذهب اللاحتسمى: «(١) - يبدو أننا نقوم بتعقيد لاسمى له حين نفترض وجود الحتمية فى العمليات الذهنية واللاحتمية فى العمليات الطبيعية. (٢) من الصعب أن نرى كيف يمكن أن تنطبق الحتمية على حالة ذهنية معينة وحالة ذهنية أخرى، لاسيما إذا كانت حالة ذهنية لفرد معين - أعنى وحدة unit قد لا يكون لها نظير فى الكون على الإطلاق - فهى تلغى مشكلة المماثلة الوثيقة مع إمكان التنبؤ فى النظم الفيزيائية: (٣) الحالات الذهنية بطبيعتها ذاتها ومن خصائصها نفسها ليست معطيات للتنبؤ الدقيق»^(٤).

لكنى أكرر القول بأننى لا أريد أن أستنبط حريتنا من الاحتمية فى العالم الطبيعى. فحتى إذا ما كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة من أضال التفاصيل، فسوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تحدد نفسها بنفسها ولا يمكن التنبؤ بها. وفضلا على ذلك فإن تطوير هذه النقطة سوف يكون موضوع الفصل القادم.

(١) «مبدأ الاحتمية واللعب اللاحتسمى» محاضرات الجمعية الأرسطية. المجلد العاشر ص ١٦٣ .

(٢) نفس المرجع ص ١٨٠ . (٣) نفس المرجع ص ١٨١ .

(٤) نفس المرجع ص ١٧٧

الفصل السابع

الجبر الذاتي

الفصل السابع

«الجبر الذاتى»

(١) المذهب الاحتمى مرفوض - عرض هذا المذهب . (٢) الحرية تعنى انعدام القيود - أن تكون حراً من كل شىء معناه أن تكون لاشىء . (٣) مذهب الاحتمية يهدم المسئولية الخلقية لأنه - هدم الهوية الذاتية . (٤) الثواب والعقاب لابد أن يكون ظالماً وعقيباً . (٥) كل من الفيلسوف الجبرى والفيلسوف الاحتمى قد يكون محقاً فيما يؤكده مخطئاً فيما ينكره . فمن الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حراً . (٦) التفرقة بين الشرط الذى يكون ضرورياً للمشروط conditionate وبين الشرط الذى يكون فى آن معاً ضرورياً وكافياً (٧) عرض السببية الميتافيزيقية . (٨) عرض السببية التجريبية - مقارنة بين التصورات الميتافيزيقية والتصورات التجريبية للسببية . (٩) التصور الثالث الذى يقع بين الطرفين الأقصىين . الشرط قد يكون ضرورياً للمشروط دون أن يتبعه المشروط بالضرورة . (١٠) هذه الوجهة من النظر تختلف عن وجهة نظر كل من اسبنوزا وليبنز - وجهة نظر اسبنوزا . (١١-١٢) نقد وجهة نظر اسبنوزا : (١١) كيف يمكن للأحوال modes الزمانية المتناهية أن تنتج من جوهر خالد لا متناه (١٢) وبناء على ذلك فإن رأى اسبنوزا فى أن الإرادة ضرورية رأى مرفوض . (١٣) وجهة نظر لينتز فى أن الإرادة حادثة لكنها يقينية . (١٤-١٦) نقد وجهة نظر لينتز . (١٤) المشكلات التى أثارها «أرنولد» مشكلات حقيقية . (١٥) التنبؤ بالمستقبل تناقض فى الألفاظ . المستقبل المتنبأ به عبارة عن ماض . المعرفة الإلهية المسبقة تهدم حرية الله كما تهدم حرية الإنسان . (١٦) اقتباس قصة سكستوس تاركونيس لتوضيح نظرية لينتز . (١٧) كلتا النظريتين تجعل الشعور لاعمى له . (١٨) المذهب الآلى مرفوض هو الآخر لأن التطور عنده تطوير غير خالق . (١٩) نقد تصور دارون للتطور . (٢٠) الأخذ بنظرية لامارك . (٢١) التطور الحقيقى لابد أن يتضمن خلق شىء جديد .

(٢٢) الحياة تنبثق في جلة مطلقة . (٢٣) مقارنة الحياة بعملية الخلق عند الفنان .
 (٢٤) خلق الإنسان ليس شيئاً ثابتاً ومحدداً . (٢٥) يمكن التنبؤ بالواقعة دون الفعل .
 (٢٦) فشل كل محاولة للتوفيق بين العلم الالهي بكل شيء ، والحرية الإنسانية .
 (٢٧-٣١) مناقشة حجج مختلفة بهذا الصدد : (٢٧) القول بأن المعرفة المسبقة
 لاتعنى حدوث الحادثة المتنبأ بها . (٢٨) القول بأن الله يوجد في «آن» أبدى (٢٩)
 تصور المعرفة الالهية المسبقة بمائلتها بالفن . (٣٠) مشكلة الشر على نحو ما
 نوقشت في المراسلات بين بليزيرج واسبنوزا . (٣١) محاولة جيمس للتوفيق بين
 المعرفة الالهية المسبقة وبين الحرية الإنسانية - عرض هذه المحاولة ونقدها . (٣٢) أي
 تصور لواقع ثابت هو تجريد يقوم به العقل البشري . الواقعة دائماً في صيرورة ، وهي
 تخلق باستمرار شيئاً جديداً . (٣٣) مفارقة العلم الإلهي السابق وحرية الإنسان لا
 بزوال العنصر غير الحقيقي أحنى المطلق والاحتفاظ بالعنصر الحقيقي أحنى العنصر
 النسبي الناقص . (٣٤) إذا ما أراد شخص ما على الإطلاق فإن إرادته لا بد أن تكون
 حرة .

١- إذا كنا قد رفضنا المذهب الجبري باعتباره مذهبا يقوم على غير أساس فإننا
 نرفض لنفس السبب المذهب اللاجبرية الخالص فهو مذهب لا يمكن الدفاع عنه : وأنا
 أعنى بمذهب اللاجبرية الخالص ، تلك النظرية التي ترى أنه ليس ثمة شيء ترى أنه
 ليس ثمة شيء في طبيعة (س) - أو في طبائع الأشياء التي ترتبط بها - يلزم (س) أن
 تكون لها الخاصية (ص) في اللحظة (ل) . وبناء على هذه النظرية فإن (س) يمكن أن
 تكون أي شيء في أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الإطلاق بين الحاضر
 من ناحية ، وبين الماضي والمستقبل من ناحية أخرى .

ويقول «جيمس» عن تطبيق هذا المذهب على الكون بصفة عامة: «يرى المذهب
 اللاجبري أن لأجزاء الكون مقداراً معيناً من تأثير بعضها في بعض تأثيراً لا تحديد فيه
 ولا تعيين ، بحيث أن وجود أحدها لا يحدد بالضرورة الكيفية التي ستوجد عليها
 الأجزاء الأخرى . وهذا المذهب يُسلم بأن الممكنات قد تزيد على الوقائع ، والأشياء
 التي لم تنكشف لمعرفتنا بعد قد تكون في ذاتها مبهمة أو مزدوجة الدلالة . وقد

تصور بديلين للمستقبل كلاهما الآن ممكن الحدوث، ولكن لا يصبح أحدهما مستحيلاً إلا في لحظة يستبعده فيها الآخر حين يتحقق ويصبح واقعياً^(١).

أما فيما يتعلق بالسلوك البشري فإن هذا المذهب يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكاً معيناً مثل «أ»، فإنه لا يكون مقيداً في فعله هذا بأي شيء داخلياً كان أم خارجياً، فهو لا يسلك سلوكه هذا ويفعل الفعل «أ» لأنه يحقق أعلى رغبة من رغبته، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية ولهذا فهو يختاره ويفضله على جميع الأفعال الأخرى، وهو ليس مقيداً في فعله هذا بتركيبه الجسدي أو العقلي، أو الوراثة، أو البيئة التي نشأ فيها. أنه باختصار شديد يفعل الفعل «أ» بلا سبب، فليست هناك مقدمات من أي نوع تضطره أن يفعل «أ» ويستبعد البدائل الأخرى، فهو لا يرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك، ولا بمقدمات تضطره إليه، إن فعله هو ببساطة وبوضوح: مجرد صدفة.

ونحن نرفض مثل هذه اللاجبرية الخالصة، أو حرية اللامبالاة وعدم الاكتراث لأنها تعني ببساطة العشوائية التي هي سلب للعقل والقانون، فكل شيء عند هذا المذهب ممكن ولا شيء مستحيل. ولن يكون هناك شيء مؤكد في حياة الإنسان لأن الرجل الفاضل قد يتقلب فجأة إلى رجل سيء السلوك، ومن ثم فكل محاولات المربي تصبح بغير جدوى.

٢- إذا كانت الحرية لفظاً خاصاً بمعنى - بمعنى من معانيه - انعدام القيود، فإن الحرية المطلقة لا بد أن تعني أن تكون حراً من جميع القيود: أن تتحرر من الأشياء الخارجية ومن الطبيعة، ومن الناس من حولك، ومن القانون، ومن العقل، ومن الوراثة. لكنك من ناحية أخرى: «لو تحررت من كل شيء لكان معنى ذلك أنك لا شيء، فاللا شيء أو العدم هو وحده الحر حرية مطلقة: الحرية المطلقة هي العدم المجرد، ومن هنا فإذا كان الإنسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئاً، فإنه - بالموت أيضاً - يكون لأول مرة حراً حرية مطلقة لأنه سيصبح لا شيء»^(٢).

(١) إرادة الاعتقاد ص ١٥١ .

(٢) ف . هـ . برادلي : «دراسات أخلاقية» ص ٥٦ من الطبعة الثانية.

٣- أنه لمن الخطأ أن نظن أن المذهب اللاجبرى يجعل المسئولية الخلقية واضحة بتائجها فى الثواب والعقاب، إذ الواقع أنه لاشيء يهلم المسئولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة.

«أن ما يطلبه دعاة الحرية عادة من حيث الأساس هو «القدرة على الفعل بطريقة أخرى» وهو فى نفس الوقت أن يفعل أو يقوم بالفعل وأيضاً ألا يفعل، وذلك انكار - لاقبول - للمسئولية ، أعنى تكيف الذات بكيف عن طريق سلوكها. أنه يقدم ما يتظاهر بالسؤال عنه، وهو أن الفعل الذى سيقدم عليه سيكون فعله هو وسيكون ذاته نفسها. وهو يهرب من مطلبه فى اللحظة التى يواجه فيها معناه، فى كل فعل بل حتى فى لحظة أداء الفعل فإن عليه أن يكون كما لو لم يفعل شيئاً ولاقام بفعل شيء ، فهو غير ملتزم وغير متطور. قد يقال لكنه «غير ملتزم قبل الفعل لا بعده» لكن ذلك ليس إلا مراوغة وتملصات. فلو أنه كان غير ملتزم بعدة آلاف من الأفعال، وقبل الفعل الواحد بعد الألف فهو غير ملتزم على الأقل بعد الفعل الواحد بعد الألف: أن وجهة نظر هذا المذهب ليست هى أن الفعل يصف الذات بسمة معينة، بل هى بالأحرى أن الفعل لا يصف الذات بأية صفة»^(١).

أن اللاجبرية المطلقة تعنى أن فعلى فى لحظة معينة لا يرتبط على الإطلاق بما حدث أو بما وجد فى اللحظة الماضية أو لحظات الزمان، لأنه لو كانت هناك مثل هذه الرابطة بين الماضى والحاضر لكان معنى ذلك أن الفعل - كلياً أو جزئياً - محدد بالمقدم . لكن القول بأنى فى كل لحظة شخص جديد تماماً تصدر عنى أفعال فى استقلال عن ماضى يؤدى إلى هدم الهوية الذاتية، ويعفينى بالتالى من المسئولية.

أن الهوية لا تعنى شيئاً مالم تكن التشابه الذاتى مع الاختلاف فى آن معاً، وما لم نتصور الفاعل على أنه تشابه ذاتى (أو نفس الشخص) مع اختلافات فى عرض هذه الشخصية فأننا لن نستطيع أن نحمل عليه أية صفة. يقول برادلى فى هذا المعنى: «أن اسم شخص ما هو اسم لفرد معين يبقى موجوداً وسط التغيرات الجزئية»^(٢). فوجود الفاعل لا يعنى مجرد تسابع لحظات جزئية لكنه يعنى هوية تتجاوز هذه اللحظات

(١) برنارد بوزلنكيت: «مبدأ الفردية والقيمة» ص ٣٤٣ .

(٢) ف . هـ . برادلى: «أصول المنطق» ص ١٤١ من الطبعة الثانية.

الجزئية . «لأنه مالم يكن الشخص متميزا فسوف يصعب أن يكون له اسم خاص يعتمد على بقاءه هو نفسه وسط التغيرات، ونحن لانستطيع أن ندرك شيئا ما لم تكن له خاصية معينة أو مجموعة من الخصائص نستطيع من وقت لآخر أن نوحدها بينها، فالفرد يبقى هو نفسه وسط تغير الظاهر، وهذا يعنى أن له هوية حقيقية»^(١).

والفيلسوف اللاجبرى حين ينكر وجود أى ارتباط بين الماضى والحاضر فإنه بذلك ينكر دوام التشابه الذاتى للفاعل، وهو بالتالى يلغى الهوية ومعها - بالطبع - المسئولية . ذلك لأن وجود الهوية مرتبط بالمسئولية لأنك حين تقول عن شخص ما أنه مسئول عن أفعاله، فإنك تعنى أنه يظل فى هوية مع نفسه فى الماضى والحاضر، وإذا ما بقى الفرد فى هوية مع نفسه فى لحظتين مختلفتين - إذا كان غدا هو نفسه بهويته الحاضرة - فلا شك أن هناك ارتباطا بين الماضى والمستقبل، أى أنه سيكون مقيدا فى سلوكه غدا بما هو عليه الآن. ومن هنا فإن مذهب اللاجبرية الخالصة يتناقض مع المسئولية الخلقية، لأنه مالم يكن هناك ارتباط بين اللحظات المتتالية فى حياة الإنسان، فسيكون من الخلف أن تنسب إليه مسئولية خلقية فى لحظة ما عما فعله فى لحظة سابقة: «أن الشرط الأول لإمكان أن أكون مذنباً أو غير مذنب، أعنى أن أصبح موضوعاً لحكم أخلاقى، هو التشابه الذاتى: أن أكون أنا نفسى باستمرار شخصا واحداً فى هوية ذاتية مع نفسى»^(٢) . فضلا عن ذلك «فإنه من المستحيل أن تنتظر إلى الوجود على أنه يتكون من وحدة مع اختلاف المضمون، ونفترض مع ذلك أن طبيعة المضمون هي أن يكون غير مكثرت، وأنه ليست له طريقته المعينة فى الاستجابات وتحول الكل»^(٣).

٤- كلا، ولا يمكن أن نجد فى مثل هذه النظرية أساسا معقولا لفكرتى الثواب والعقاب، أو استسحان واستهجان ما يفعله شخص ما. فلو كان الفعل الحاطىء

(١) نفس المرجع ص ١٦١ .

(٢) ف . هـ . برادلي «دراسات اخلاقية» ص ٥ .

(٣) ب . بوزانكيت «مبدأ الفردية والقيمة» طبعة ١٩١٢ ص ٣٢١ .

الذى أرتكبه الآن يتفصل تماما عن ماضى ومستقبلى فلا بد أن يكون عقابى ظلما بقدر ما هو عقيم مجذب، فهو ظالم لأننى فى لحظة العقاب - وهى لحظة لا بد بالضرورة أن تكون مختلفة عن اللحظة التى ارتكبت فيها الفعل الخاطيء - لا أكون الشخص الذى كنته عند اقتراف الخطأ، وهو عقيم مجذب لأنه لن يكون له أدنى أثر على سلوكى فى المستقبل. والواقع أنه «لو كانت أفعال الإنسان الإرادية غير مقيدة بالظروف التى يتضمنها نسق تكوينه الذهنى - فإن الأساس الوحيد لعقابه فى هذه الحالة لا بد أن يكون انفعالا من انفعالات الخلق أو الانتقام»^(١). وهذا الانفعال نفسه موجه توجيهها خاطئا.

وهكذا يتضح أن مذهب اللاجبرية الخالصة لا يتخذ المسئولية الخلقية كما يزعم عادة، فقد ذهب دعائه إلى القول بأن الإنسان مسئول فحسب لأنه ليس ثمة مبرر يدعوه إلى أن يفعل هذا الفعل وأن يمتنع عن ذلك. وهم يقولون أن كون الإنسان مسئولا يعنى أنه يستحيل عليه هو نفسه، كما يستحيل على أى شخص آخر أن يعرف ما الذى سيفعله فى اللحظة القادمة. أننا لا يمكن أن نعرف ما هى أفعاله الا بعد أن يفعلها بالفعل، وعندئذ نعرف أن هذه الأفعال كان يمكن أن تكون الضد على خط مستقيم: «انه بمقدار مائتهم بانفاذ المسئولية.. فإنها تحطم شروطها ذاتها.. أنها تصف ذلك الشخص الذى ليس مسئولا انه الشخص . المعتوه»^(٢).

٥- ومن ذلك يتضح أن الجبرية التامة، واللاجبرية الخالصة مذهبان خاطئان. «لأحدهما (المذهب الجبرى) يزعم أن لكل شىء سببا وينتهى إلى انكار حرية الإرادة. بينما يفترض الآخر الحرية كحقيقة مقررة وينكر أن يكون للإرادة سبب. وقد يجوز أن يكون كل مذهب منهما محق فيما يؤكد مخطيء فيما ينكره، أعنى أنه من الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حراً»^(٣).

(١) و مكولوجال «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» طبعة ٢٥ ص. ٢٠١ .

(٢) ف . هـ . برادلي : «دراسات اخلاقية» الطبعة الثانية ص ١٢ .

(٣) جيمس وورد : «عالم الغايات» ص ٢٧٣ .

والقول بأن الإرادة مشروطة وحررة فى آن معا هو ما نعبه «بالجبر الذاتى» فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه مادامت هذه الأفعال تعبّر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهى فى نفس الوقت حرّة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بالمجاز له على هذا النحو يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا. غير أن هذه النقطة تحتاج إلى توضيح أكبر.

٦- كلمة «الشرط» أما أنها تعنى مقدما ضروريا، أو مقدما ضروريا وكافيا فى آن معا. والشرط الضرورى هو شيء إذا تحقق جعل تحقق النتيجة ممكنا. أعنى أن «النتيجة» لا يمكن أن تتحقق دون أن يسبقها الشرط الذى هو سببها، فى حين أنه يمكن التفكير فى الشرط مستقلا عنها. لكن الشرط الضرورى والكافى هو شيء، إذا تحقق جعل تحقق النتيجة المشروطة ضروريا ولازما. وفى هذه الحالة لا يمكن التفكير فى أى من الحدين بمعزل عن الآخر لأن العلاقة بين الاثنين مطلقة.

٧- وهذا الطابع المطلق للعلاقة بين الحدين فى الحالة الثانية والضرورة التى بها يتبع «المشروط» الشرط تؤلف ما يمكن أن نسميه بالسببية الميتافيزيقية وهى التى نجد فيها أن الترابط الضرورى بين السبب والنتيجة يمكن معرفته معرفة أولية عن طريق تحليل التصورات، أى أن معرفته لا تتوقف على التجربة التى لا تكشف إلا عن العلاقات العرضية وحدها. وهذه السببية الميتافيزيقية فضلا على أنها تعنى ضرورة العلاقة بين السبب والنتيجة - تتضمن وحدة كامنة وراء ثنائيهما: «إذ كيف يمكن للضرورة المتبادلة بين تصور حد مع حد آخر، وهى الضرورة التى بواسطتها لا يكون تحقق النتيجة إلا تحقفا ضروريا للسبب - كيف يمكن لنا أن نتصورها، ما لم نتحد ثنائية الحدين فى وحدة أساسية واحدة..؟ حين لا نستطيع تصور السبب بدون النتيجة، أو حين تتضمن ماهية السبب ماهية النتيجة. عندئذ لا يصبح التصوران بعد ذلك اثنين، لكنهما يمتزجان فى تصور واحد. وفى هذه الحالة يصبح السبب

ضروريا للنتيجة والنتيجة ضرورية للسبب، ومن ثم تصبح النتيجة فى هوية واحدة مع السبب، والعكس صحيح أيضاً»^(١).

٨- أما التصور التجريبي للسببية فهو عكس هذا التصور الميتافيزيقي: فبدلاً من الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة نجد أن العلاقة بينهما حادثة أو عرضية تماماً. وإذا كان التصور الميتافيزيقي يميل نحو الوحدة وراء الكثرة، فإن التصور التجريبي يتجه نحو الكثرة، فالأول يهتم بهوية السبب والنتيجة، والثاني يهتم بالتتابع البسيط. والقضايا التى يصدرها الأول عن الواقع قضايا تحليلية لا يضيف فيها المحمول إلى الموضوع شيئاً جديداً حتى أنه يمكن منطقياً استنباط الموضوع من المحمول. بينما القضايا التى يذكرها الثانى قضايا تركيبية حتى أننا نجد أن التحليل الكامل للموضوع لا يودى إلى استخراج المحمول منه: القضايا الأولى أولية يمكن معرفتها بمعزل عن التجربة، أما الثانية فهى بعدية لا يمكن معرفتها إلا عن طريق التجربة وحدها. وبناء على التصور الأول للسببية نجد أن الشرط (أو السبب) لا يمكن تصوره بدون الشروط أو النتيجة التى تعقبه، أما فى حالة التصور الثانى فإن تتابع الحدين لا يمكن ملاحظته إلا فى الماضى فحسب وقد يتكرر - أو لا يتكرر - فى المستقبل، فهو تتابع بغير علة reason تبرره، والأساس الوحيد الذى يقوم عليه هو تعودنا على ملاحظته. وإذا كان ثمة وحدة تضم التعدد المطلق للمواقع، فهى وحدة - بناء على المبدأ التجريبي - تفرضها الذات على الواقع لكنها هى نفسها ليست وحدة داخلية تقوم فى قلب هذا الواقع.

٩- لكن ألا توجد حلقة وسطى بين هذين الطرفين الأقصيين أعنى بين التصور الميتافيزيقي والتصور التجريبي للسببية بحيث تشكل تصوراً ثالثاً للعلاقة السببية..؟ هناك بالفعل خطوة وسطى: ففى حين أن المقدم فى السببية الميتافيزيقية ضرورى وكاف، وفى السببية التجريبية لا هو ضرورى ولا كاف فهو فى هذا التصور الثالث: تصور ضرورى لكنه ليس كافياً.

(١) ج. جنتيلي: «نظرية الزمن بوصفه فعلاً خالصاً» الترجمة الإنجليزية بقلم هـ. ولدن كار H. wildon carr ص ١٥٩

سبق أن ذكرنا فى الفصل الثالث أن الإرادة يمكن أن تحلل إلى الانتباه وإلى فكرة التغير بشرط أن يتحقق وفقا لمضمون الفكرة وينشاط الفاعل نفسه على نحو يشعر معه أنه يتحقق ذاته فى هذا الفعل. ورأينا أن الفرد المتنبه لمثل هذه الفكرة يكون نشطا أعنى أنه يوجه نفسه، ويتميز عن ذلك الذى يوجهه غيره. ولكى ندعم هذه الفكرة لجأنا إلى التجربة من ناحية، وحاولنا أن نبين من ناحية أخرى أن النظرية المعارضة وهى نظرية للمذهب الجبرى - نظرية لا تقوم على أساس سليم. أن الفاعل حين ينتبه إلى فكرة التغير يحدد نفسه لأنه قبل فعل الانتباه لم يكن ثمة شيء يؤثر فيه بحيث يجعله ينتبه إلى هذه الفكرة الجزئية فتلك هى الوظيفة الأساسية لفرديته العينية. ومعنى ذلك أن العملية التى تبدأ من الانتباه إلى فكرة معينة وتنتهى بتحقيق هذه الفكرة مشروطة بشخصية الفاعل. لكن العلاقة هنا بين الشرط والمشروط تجعل من الممكن تصور الأول بدون الثانى، على الرغم من أن الثانى لا يمكن تصوره بدون الأول، فالعلاقة بين شخصية الفاعل وفعله الإرادى ليست هى نفسها العلاقة بين المثلث وخواصه: كلا، ولا هى كالعلاقة السببية بين الجدار وبياضه، لكنها علاقة من نوع خاص: فهى تعنى أنه بدون هذه الشخصية العينية للفرد لا يمكن أن يصدر على الإطلاق مثل هذا الفعل الإرادى. لكن هذه الشخصية العينية نفسها يمكن أن توجد دون أن يكون هذا الفعل الإرادى نتيجة ضرورية لها.

١٠- وهذه النظرية تختلف عن النظرية التى تنسب عادة إلى اسبنوزا كما تختلف عن نظرية ليبنتز. فاسبنوزا يقول فى القضية الأولى من كتاب الأخلاق: «الجوهر بطبيعته سابق على أحواله its affections»^(١) وهو بذلك يسمي إلى البرهنة على أن ذلك الجوهر الذى يتألف من صفات لامتناهية يوجد وجودا «ضروريا». ومن ضرورة الطبيعة الإلهية لابد أن تنتج أعداد لامتناهية من الأشياء بطرق لامتناهية (أعنى جميع الأشياء التى يمكن أن يتصورها عقل متناه)^(٢). إذ من الواضح أنه يمكن أن ينتج عدد من الخصائص بطريقة ضرورية من التعريف الذى

(١) «الأخلاق» ترجمة الإنجليزية بقلم هيل وايت Hake White ص ٣ من الطبعة الرابعة.

(٢) نفس المرجع الباب الأول - القضية رقم ١٦ .

نقدمه لآى شىء . وكلما كان تعريف الشىء يعبر نسيا عن واقع أعظم استتجنا منه خصائص أكثر . لكن الطبيعية الآلهية تمتلك صفات لامتناهية بطريقة مطلقة، ومن ثم لابد أن تنتج جميع الأشياء التى يمكن أن نتصورها من ضرورة الطبيعة الآلهية . وبعبارة أخرى (أعنى الجوهر) هو السبب الكامن فى جميع الأشياء ^(١) : «أى شىء يضطر إلى فعل ما فهو مضطر إلى ذلك عن طريق الله بالضرورة ، والشىء الذى لا يضطر عن طريق الله على هذا النحو لا يمكن أن يحدد نفسه لآى فعل» ^(٢) . ومن ثم «فليست هناك إرادة يمكن أن توجد أو أن تتحدد للفعل مالم يتحكم فيها سبب آخر، ويتحكم فى هذا السبب الجديد سبب آخر وهكذا إلى ما لا نهاية» ^(٣) .

١١- دعنا الآن نسلم بالوجود الضرورى للجوهر لنرى ما إذا كانت حالات الفرد يمكن استنباطها استنباطا ضروريا من هذا الجوهر دون الوقوع فى التناقض . أن الجوهر هو بالضرورة أزلى ولا متناه، فى حين أنه من المفروض أن حالات الفرد متناهية وعابرة . والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: طالما أن كل ما ينتج بالضرورة عن المتناهى والأزلى لابد أن يكون مثله متناهى وأزليا، فكيف يمكن أن تكون هناك أحوال Modes متناهية وعابرة ؟ أنه وفقا لما يقول اسبنوزا نفسه «لإن الفرد أو الشىء المتناهى أو ما له وجود متعين لا يمكن أن يوجد أو أن يتحدد للفعل مالم يتحدد للوجود والفعل عن طريق سبب آخر يكون هو بدوره متناه وله وجود متعين . وهذا السبب بدوره لا يمكن أن يوجد ولا أن يتحدد للفعل إلا عن طريق شىء آخر وهكذا إلى ما لا نهاية» ^(٤) .

ولو أننا الآن بدأنا بشىء معين متناه ومعقبناه عائدتين القهقرى إلى سببه المتناهى أو من هذا الأخير إلى سببه المتناهى وهكذا إلى ما لا نهاية لبدأ مستحيلا أن تصل هذه العملية إلى اللامتناهى، ولست أجد أية عملية أخرى يمكن أن تصل بنا إلى

(١) نفس المرجع الباب الأول - القضية رقم ١٨

(٢) نفس المرجع الباب الأول القضية رقم ٢٦ .

(٣) نفس المرجع . الباب الأول - برهان القضية رقم ٣٢ .

(٤) نفس المرجع . الباب الأول - القضية رقم ٢٨ .

اللامتناهي من خلال المتناهي (١).

وإذا لم يكن ثمة حل لإزالة مفارقة خروج المتناهي من اللامتناهي فإن مذهب اسبنوزا كله سوف يحكم عليه بالفشل. ولا شيء يمكن أن ينقذ مذهب اسبنوزا كله من أنكاره الكامل للحقيقة التي تنسب للأشياء المتناهية. ولا بد أن تبدو الأحوال Modes بغير وجود متميز عن وجود الجوهر، كما أن الوجود الزماني الذي ينسب إلى هذه الأحوال لن يكون الا مظهرا وهميا مصطنعا للوجود الألي. بل أنه لن يكفي الزعم بأن الجوهر يخفف الفوارق بين الأحوال، لكنه لا يلغيها. أقول لا يكفي ذلك لأن هذه الأحوال المتناهية سوف تظل وقائع متميزة ومنفصلة. وباختصار فإن مذهب اسبنوزا لكي يتسق مع نفسه فلا بد ألا يكون هناك جوهر له أحوال على الإطلاق، بل لا بد أن يتركنا مع الوجود البارميندي فحسب.

١٢- أننا بإظهار ضعف نظرية اسبنوزا القائلة بأن جميع التحولات تتبع بالضرورة من ماهية الجوهر، فأنا نهدف إلى أن نرفض بصفة خاصة قضيته القائلة بأنه «لا يمكن أن تسمى الإرادة سببا حرا، لكنها يمكن أن تسمى فحسب سببا ضروريا» (٢).

. وسوف نلاحظ أولا أن «الإرادة تستخدم في هذا الكتاب بمعنى يختلف عن المعنى الذي استخدم فيه اسبنوزا هذه الكلمة، فهي عنده تعني «حال من أحوال الفكر فحسب» (٣). في حين أننا نستخدمها في هذا البحث لنعني العملية كلها التي تبدأ من «حال معينة من حالات الفكر» وتنتهي بالتحقق الكامل لمضمون هذه الحال من أحوال الفكر.

(١) هذا هو ما يسميه هيجل باللامتناهي الزائف أو الفاسد... «ومن ثم فلو قيل لنا أن اللامتناهي لا يمكن الإمساك به أو الوصول إليه فإن ذلك حق...» أما اللامتناهي الحقيقي عنده فهو اتحاد المتناهي واللامتناهي. انظر كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٧٩. وما بعدها - دار المعارف بمصر (المترجم).

(٢) نفس المرجع السابق، الباب الأول - القضية رقم ٣٢.

(٣) نفس المرجع السابق، الباب الأول - برهان القضية رقم ٣٢.

وواضح ثانياً أن اهتمامنا ينصب على الإرادة بوصفها نتيجة أكثر منها سبباً، فهي بوصفها نتيجة مسببها شخصية الفاعل - حرة، بمعنى أن شخصية الفاعل التي هي سبب الإرادة ضرورية، لكنها ليست كافية. أعني إذا كان الفعل المراد لا يمكن تصوره بدون سببه - فإن هذا السبب نفسه يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة الفعل المراد . ومعنى ذلك أن السلوك الإرادي هو النتيجة الممكنة - لا الضرورية - لسبب ضروري، وهذا السبب الضروري نفسه ليس كافياً. أعني أنه يمكن تصوره دون تصور النتيجة لكن العكس غير صحيح.

١٣- كلا ولا تتفق وجهة نظرنا مع نظرية ليبنتز التي ترى أن الإرادة حادثة لكنها يقينية . إذ يرى ليبنتز أن تصورا الجوهر الفردي يشمل مرة واحدة وإلى الأبد كل شيء يمكن أن يحدث له. وحين ينظر المرء إلى هذا التصور سيكون قادراً - فيما يعتقد ليبنتز - على أن يرى كل ما يمكن أن يقال عن الفرد، تماماً كما يستطيع المرء أن يرى في طيعة الدائرة جميع الخواص التي يمكن أن تستخرج منها. ثم تساءل ليبنتز: «لكن ألا يبدو أن الفرق بين الحقائق الحادثة والحقائق الضرورية سوف يتحطم بهذه الطريقة، وأنه لن يكون مكان للحرية البشرية، وأن قدرية مطلقة absolute fatality سوف تسود جميع أفعالنا كما تسود جميع الحوادث في العالم...»^(١) ولقد أجاب هو نفسه على سؤاله يقول: «الأبد أن يكون هناك تمييز بين ماضو يقيني وما هو ضروري... أن الرابطة أو التابع نوعان: الأول ضروري ضرورة مطلقة، وهو الذي ضده يتضمن تناقضاً، يحدث في الحقائق الأزلية eternal verities مثلما يحدث في حقائق الهندسة Truths of geometry أما الثاني فهو ضروري فرضاً exhypothesi فحسب، أو هو كذلك بالصدفة by accident أن صبح التعبير، وهو في ذاته عرضي طالما أن ضلله ليس متضمناً»^(٢).

(١) مقال عن الميتافيزيقا، ومراسلات مع آرنولد، والمونودولوجيا، ترجمة الإنجليزية بقلم ج. مونتجمري ص ٢٠ من الطبعة الثانية.

(٢) نفس المرجع في نفس المرجع.

١٤- وواضح أن ليبستز بهذه النظرية يحاول أن يضمن علم الله السابق وحرية
وكذلك حرية الموجودات البشرية. لكنى أعتقد أن المشكلات والصعوبات التي
أثارها «أرنولد» في مراسلاته مع «ليبستز» حول هذا الموضوع هي مشكلات
وصعوبات حقيقية. فلو كان التصور الفردي لكل شخص يتضمن مرة واحدة وإلى
الأبد كل ما يمكن أن يحدث له، «كان الله حرا في أن يخلق آدم أولا يخلقه. لكن
افترض أنه قرر أن يخلقه، إن كل ما قد حدث للجنس البشرى، وكل ما سوف يحدث
له، قد حدث وسوف يحدث بضرورة أكثر منه بقدر. لأن التصور الفردي لآدم
يتضمن أنه لا بد أن يكون له مثل هذا العدد الكبير من الأطفال، والتصورات الفردية
لهؤلاء الأطفال تتضمن كل ما سيفعلونه، كما تتضمن جميع الأطفال الذين
سيولدون لهم .. وهكذا. ومن ثم فإن الله ليست لديه حرية بالنسبة لهذا كله -
بشرط أنه أراد أن يخلق آدم - أكثر من حرية في أن يخلق طبيعة عاجزة عن التفكير
على افتراض أنه أراد أن يخلقنى..» (١).

ويقول أرنولد Arnauld في رده على شرح «ليبستز» الذى يقول فيه أنه من بين
العدد اللامتناهى من «فتة آدم Adams» الممكنة اختار الله آدم هذا الجزئى الذى كانت
له خصائص فردية معينة، لأن مثل هذا الاختيار سيجعل من العالم أفضل العوالم
الممكنة، يقول «أرنولد» فى رده على ذلك: «وسط موجودات ممكنة وجد الله فى
أفكاره عدة شخصيات يمثلوننى several me's واحدة من هذه الشخصيات لها عدة
محمولات: أن يكون لها مجموعة من الأطفال، وأن تكون طبيبا، وشخصية أخرى
لها محمولات أن يحيا حياة أعزب وأن يكون لاهوتيا. ولقد قرر الله أن يخلق
الشخصية الأخيرة وهى أنا بوضعى الراهن، مشتملا فى تصوره الفردى أن أعيش
أعزب وأن أكون لاهوتيا، فى حين أن الشخصية الأولى لا بد أنها كانت تشتمل فى
تصورها الفردى أن أكون متزوجا وأن أكون طبيبا. أليس واضحا أن أمثال هذه
العبارات لا تحمل معنى لأنه طالما أن شخصيتى الراهنة لها بالضرورة طبيعة فردية
معنية.. فإنه سيكون مستحيلا أن تصور محمولات متناقضة فى التصور الفردى

(١) نفس المرجع، ص ٧٣.

الحالى لشخصيتى، استحالة أن نتصور شخصيتى مختلفة عنى..؟ ومن ثم فعلينا أن ننتهى إلى أنه .. طالما كان من المستحيل على الا تظل شخصيتى هى نفسها سواء تزوجت أم عشت أعزب، فإن التصور الفردى لشخصيتى لم يكن يتضمن أيا من هاتين الحالتين^(١).

١٥- أن الله حين يختار أفضل العوالم الممكنة فإنه ليس فقط لم يتركنى حر لاختار نصيبى الخاص، لكنه هو نفسه ليس حرا فى أن يختار لى لك. أن أفضل العوالم الممكنة قد وجد وجودا مثاليا - وأن لم يكن فعليا - قبل أن يريد الله . وإرادة الله له لم تضاف شيئا لآلوهيته. فهو فى واقعته الكاملة ليس أقل من المثل الأفلاطونية، وبالضبط لأن كل شيء كان موجودا فإن الله يستطيع أن يرى مقدما ما سوف يحدث فيما نسميه بالمستقبل. والواقع أن مثل هذا المستقبل ليس مستقبلا على الإطلاق، لكنه ماضى لأنه قد انتهى. وعبارة «الرؤية السابقة» هى تناقض فى الألفاظ، فنحن نتباه بمقدار مانعرف، وحين نعرف كل شيء عن واقعة أمامنا متتهية فليس ثمة فارق فى هذه الحالة بين الماضى والحاضر والمستقبل. ذلك لأن الماضى والمستقبل يمكن إدراكهما فى الحاضر. أن المستقبل يوجد حقا ويمكن التنبؤ به لكن لا على أساس أنه لم يحدث بعد وسوف يحدث بل على أساس ما هو موجود بالفعل أعنى إذا ما كانت الواقعة التى نتحدث عنها واقعة تامة وكاملة.

وعلم الفلك يزودنا بمثل جيد للتنبؤ بالمستقبل حين لا يكون هذا التنبؤ أكثر من مجرد معرفة للماضى. فالتنبؤ فى علم الفلك ليس الا نتيجة للحساب الرياضى للوقائع التى حدثت بالفعل . أنه معرفة موضوعية لأماكن موجودة فعلا ومسافات وسرعات. النخ الخ حتى أن ما يبدو وكأنه تنبؤ ليس فى الحقيقة الا إسقاطا فى المستقبل لما هو موجود بالفعل قبل عملية التنبؤ: «بقاعدة معنية من الاستدلال - مثل قانون الجاذبية - أستطيع أن أستدل على الوجود الحاضر أو الماضى تابع معتم Dark Companion لنجم معين، ويتطبيق أكثر بساطة لنفس قاعدة الاستدلال هذه أستطيع أن أستدل على الوجود عام ١٩٩٩ وترتيب شكل الشمس والأرض والقمر الذى

(١) نفس المرجع السابق ص ٩٤ - ٩٥ .

يقابل الكسوف الكلى، وظل القمر على مدينة «كورنوال Cornwall» فى عام ١٩٩٩ موجود بالفعل فى عالم الاستدلال . وليس من اليسير أن نعرف بأية طريقة سوف يبلغ الظل هذا الموضع حين تأتى عام ١٩٩٩ ويلاحظ الكسوف أن كل ما سنفعله هو أن نستبدل حالة من حالات استدلال الظل بحالة أخرى^(١).

وباختصار: أن تأكيد العلم السابق بشيء ما هو فى نفس الوقت تأكيد بأن هذا الشيء واقعة تمت بالفعل، ومحاولة التنبؤ بالمستقبل تلغى مستقبله بنفس الفعل الذى تؤكده به.

وإذا ما استبدلنا «الضرورة المفترضة» بالضرورة المطلقة» عند اسبنوزا، فإن «ليبنتز» لن يجد ضمانا لحرية الله ولحرية الإنسان، لأنه لايمكن أن تكون هناك حرية حين يكون كل شيء مؤكداً، كل شيء يسير فى مجراه المعلوم مقدما. أنه لمن الممتع أن نقرأ القصة الآتية^(١) التى بدأها «فالا Valla»^(٢) وأكملها «ليبنتز» لكى نكون فكرة دقيقة عن نظرية الأخير فيما يتعلق بأفعال الإنسان.

١٦- تخيل أن سكستوس تاركوينوس Sextus Tarquinius قد أتى لزيارة معبد دلفى Delphi ليستشير كاهنة أبولو Apollo وأنها أجابته على النحو التالى: سوف تموت منقبا يائسا ويلقى بك خارج المدينة فى سخط. واستجابة لضيقه وشكواه قالت له كاهنة أبولو أنها مع علمها بمستقبله فإنها لم تصنعه. لكن افترض أن «سكستوس» لجأ بعد «أبولو» إلى الآلهة «جوبيتر»^(٣) فكيف يمكن لجوبيتر أن يبرر له نصيبه القاسى، وما ينتظره من بؤس وشقاء؟ بالكبرياء المتفطرس «لتاركوينيس» وما يلزم عنها من سيئات مقبلة؟.. قد تقول كاهنة أبولو: «كما أن جوبيتر خلق الذئب المفترس، والأرنب الجبان، والأنسد الجسور، والحمار الحرون، والكلب البرى،

(١) أ. س. اذيجتون «مبدأ الملائحية والمنحى اللائحية» محاضر الجمعية الارسطية للجلد العاشر، ص ١٦٨.

(٢) كاتب انساني روماني (١٤٠٦ - ١٤٥٧) - (لترجم)

(٣) علي اعتبار أن جوبيتر Jupiter هو كبير الآلهة فى الميتولوجيا الرومانية وهو «زيدس» عند اليونان (لترجم).

او الغنم الوديع، فإنه كذلك خلق بعض الناس غليظي القلب، وبعضهم الآخر رقيق القلب، كما أن خلق بعض الناس ولديهم استعداد للجسريمة، وبعضهم الآخر ولديهم استعداد للفضيلة. وهو بينما خلق بعض الناس بعقول متفتحة متقبلة للحق، منح بعضهم لآخر روحا شريرة لا يمكن لأي عون خارجي أن يجعلها طيبة. ومن الواضح أن ذلك يعني سكستوس من كل المسئولية وكل القيمة وينسب سلوكه إلي جوبيتر.

غير أن «ليبنز» لم يقتنع بهذا الحد من القصة، فأكملها مفترضا أن سكستوس جاء إلي «بودونا Bodona» في حضرة جوبيتر Jupiter باحثا عما عساه أن يغير من نصيبه وأن يغير من قلبه. ورد عليه «جوبيتر» قائلا: «لو أنك وافقت علي التخلي عن عرش روما، فإن آلهة الأقدار Fates سوف تغزل سكستوس: «لماذا ينبغي علي أن أتخلي عن الأمل في النجاة؟ أليس في استطاعتي أن أكون ملكا طيبا...؟» ويجب الآلهة «كلاباسكستوس»، وأنا أعلم منك بما يمكن أن تصلح له، ولو أنك ذهبت إلي روما فسوف تفقد كل شيء».

وعندما لم يستطع «سكستوس» أن يقتنع بمثل هذه التضحية العظيمة غادر المعبد واستسلم لمصيره المرسوم. لكنه حين ذهب، كان نيودورس Theodorus رئيس الكهنة يعرف لماذا لم يستطع «جوبيتر» أن يمنح «سكستوس» إرادة تختلف عن تلك الإرادة المخصصة له بوصفه ملكا علي روما. ويستشهد «جوبيتر» بحالة «بلاس Pallas» الذي كان نائما في معبده بأثينا، وحلم أنه موجود في بلاد مجهولة حيث رأي قصرا آلهة الأقدار Fates الذي سمحت له الآلهة بزيارته: وعلي جذران هذا القصر نقشت جميع الأحداث لا التي وقعت فحسب بل أيضاً كل ما هو ممكن الحدوث، واستطاع أن يري في هذه النقوش كل جزئية يمكن أن تتحقق متفقة في نسق مع جميع الجزئيات الأخرى في عالمها الخاص الممكن. ويقول «بلاس Pallas» لـ «نيودورس Theodorus»: «أنت تعرف أنه حين لاتتحدد شروط ما تحديدا كافيا، وحين يكون هناك عدد لامتناه من هذه الشروط، فإنها كلها تقع في دائرة ما يسميه علماء الهندسة بالمكان أو الوضع Locus، وهذا الموضع (غالبا ما يكون خطأ) هو علي الأقل محدد. وعلي ذلك ففي استطاعتنا أن نمثل سلسلة

منتظمة من العوالم وهي كلها سوف تتضمن الحالة التي نتحدث عنها وسوف تتنوع ظروفها ونتائجها». وجميع هذه العوالم موجودة في فكرة مصورة بدقة في قصر الاقدار. وفي كل غرفة من غرف هذا القصر ينكشف عالم أمام عيني ثيودورس، وفي كل عالم من هذه العوالم كان يري دائما سكستوس، دائما نفس سكستوس، لكن مع ذلك يختلف من حيث علاقته بالعالم الذي يتسمي إليه. ومن ثم فقد كان سكستوس في جميع هذه العوالم حاضرا بحالات لامتناهية، ومن عالم إلي عالم، أعني من غرفة إلي غرفة كان «ثيودورس» يرتفع قمة هرم عظيم، والعوالم تصبح أكثر جمالا، ذ «وأخيراً وصل إلى أعلى العوالم، وصل إلى قمة الهرم أكثر العوالم جمالاً ذلك لأن.. الهرم كانت له قمة لكن لم يكن له سفح مرئي، أنه يضرب بجذوره في اللانهائية» وذلك بسبب أنه - كما أوضحت الالهة - «وسط عوالم ممكنة لانهاية لها يوجد أفضل العوالم، وإلا لما كان في استطاعة الله أن يحدد أي العوالم هو الذي سيخلفه، لكن لم يكن هناك عند السفح عالم يعتبر أدنى العوالم كمالات، وهذا هو السبب في أن الهرم يغوص في اللانهائية» - ودخلا و«ثيودور مشدوه - إلي الغرفة العليا وهي غرفة العالم الحقيقي real world وقسال بلاس Pallas «أنظر ها هوسكستوس كما هو الآن وكما سيكون في المستقبل. أنظر إليه كيف يخرج من المعبد وقد تملكه الغيظ. وكيف احتقر نصيحة الآلهة. أنظر إليه وهو يذهب إلي روما يشير الاضطراب في كل شيء، ويغتنب زوجة صديقه، أنظر إليه بعد ذلك وهو يطرد مع والده، محطما يائسا. لو أن جويتر كان قد وضع شخصا مثل سكستوس سعيدا في كورنثة Corinth أو ملكا علي تراقية Therace لما كان هذا العالم علي هذا النحو. لكنه مع ذلك لم يكن في استطاعته الا أن يختار هذا العالم الذي يفوق في كماله جميع العوالم الأخرى والذي هو قمة الهرم، والا لكان جويتر فقد حكمته، ولكان قد طردني أنا طفلة. أنت تردي أذن أن والذي ليس هو الذي جعل سكستوس شقيا، فقد كان سكستوس شقيا منذ الأزل، وسوف يكون كذلك باستمرار. ومن هنا فإن جويتر لم يفعل شيئا سوي أن كفل له الوجود الذي لا يمكن أن تتنكر حكمته للعالم الذي يشمله. وهو الذي جعله يتنقل من عالم الممكنات إلي الوجود الفعلي». من هذه القصة التي توضح توضيحا رائعا وجهة نظر لينتز - يتضح لا أنه قد

نحدد لسكستوس - بناء علي رأي ليبنتز - خلقه الخاص ومصيره الذي لا مفر منه في أفضل العوالم الممكنة التي منحها «جوبتر» وجودها الواقعي. ولو أننا أضفنا إلي ذلك القول بأن جوبتر لم يكن في استطاعته إلا أن يختار هذا العالم لاتضح لنا كيف حرم الله والرأسان من حريتهما علي يد ليبنتز، فعلم الله السابق - بدرجة لا تقل عن مذهب اسبنوزا - ليس إلا علما بواقعة قاتمة، وحرية الإنسان لا وجود لها.

١٧- ومن هنا فإن كلا من مذهب ليبنتز واسبنوزا مرفوض، لأنهما بصوران الكون، والوجود الإنساني كوقائع مكتملة أكثر منهما أفعالا في طريق الانجاز. وكل من النظرتين تبدو وكأنها تبدأ من مسلمة هي ألا شيء من الواقع really يمكن أن يضيع وألا شيء جديد يمكن أن يضاف إلي هذا الواقع. وأمثال هذه الآراء تجعل التطور بلا معني. أن كل فلسفة تبدأ من شيء محدد ومتعين ثما من جميع الوجوه، شيء تحددت سماته وشكله نفسه - هي فلسفة تبدأ بواقعة ميتة لا يطرأ عليها أي تطور حقيقي. وبناء علي هذه الفلسفات فلن ينبثق شيء جديد، لكن عملية السير سوف تكون مجرد فض لما هو متضمن بالفعل. وسوف يتصور المستقبل كل - علي حد تعبير وليم جيمس - بأنه «قعة قائمة لسلسلة انصهر فيها عدد لا حصر له من العصور الماضية..» (١).

١٨- وعلي الأساس نفسه فإننا نرفض كذلك المذهب الآلي المطلق ultimate الذي يخلو من التطور الخالق، فكل تغير عند وجهة النظر الآلية ليس إلّا عدديا في توزيع عناصر الكل. وما نسميه «جديدا» ليس جديدا حقيقة لكن معادلة رياضية لهذا «الجديد» مع مقدماته. فمجموع العناصر في اللحظة «ل» يساوي مجموع العناصر في اللحظة (ل - ١) ويساوي أيضاً مجموع العناصر في اللحظة (ل + ١) والعناصر في النظرية الآلية - أيا كانت هذه العناصر - يمكن أن ترتب في عدد غير معين من الأنظمة لكن النتيجة واحدة وهي هي دائما حتي أن إمكان الجدة وهو الخلق الحقيقي - وليس مجرد ظاهر - إمكان الجدة الذي هو وجود جديد حقيقي لا أثر له علي الإطلاق.

(١) ولم جيمس: «مبادئ علم النفس» الجزء الأول ص ٤٥٣ .

والواقع أن الزمان لا يدخل - فيما يبدو - عاملا في حساب المذهب الآلي، فليس هناك فرق حقيقي بين اللحظات: ل، ل + ١ أول - ١ فهي جميعا واحدة: «ما الذي نعبه حين نقول أن حالة نظام مصطنع ما يعتمد علي ما كان موجودا في اللحظة الماضية مباشرة..؟ ليس هناك لحظة مباشرة سابقة علي لحظة أخرى.. فأنت لا تتحدث حديثا حقيقيا إلا عن الحاضر فقط، أن أنظمة العلم المعمول بها - هي في الواقع - في حاضر من اللحظات يجعلها تتجدد باستمرار. ومثل هذه الأنظمة ليست علي الإطلاق في تلك الديمومة الواقعية العينية التي يظل فيها الماضي مرتبطا بالحاضر، وحين يحسب عالم الرياضة الحالة المقبلة لنظام من النظم في نهاية الوقت «ل»، فليس ثمة ما يمنعه من افتراض أن الكون يتلاشي من هذه اللحظة حتي تلك ثم يعاود الظهور. فجأة. إن لحظة «ل» هي فقط التي يحسبها.. وما يتدفق في الوسط - أعني الزمان الحقيقي - لا يحسب ولا يدخل في الحساب.. ويتحدث (عالم الرياضة) باستمرار عن لحظة معينة - لحظة ساكنة، لحظة موجودة، لكنه لا يتحدث عن الزمان المتدفق. وباختصار العالم الذي يتعامل معه عالم الرياضة هو عالم يموت ويولد من جديد في كل لحظة - هو العالم الذي كان يقصده ديكارت حين تحدث عن الخلق المتصل لكن كيف يمكن للتطور الذي هو ماهية الحياة عينها أن يجد له مكانا في زمان نتصوره علي هذا النحو..؟»^(١).

١٩ - والتطور الذي يأخذ به هذا البحث ويعتبره مبدأ أساسيا ليس هو تطور «دارون» وإنما هو تصور «لامارك» للتطور. ذلك لأن نظرية «دارون» يصعب أن تترك مجالاً للغرض أو الغاية، فالانتخاب الطبيعي يعمل بلا غاية مبقيا علي الأصلح الذي قد لا يكون الأفضل. وهذا الانتخاب الطبيعي لا يمكن أن يبيي اشكالا جديدة للحياة، لكنه فقط يستأصل مثل هذه الأشكال الجديدة بوصفها غير صالحة، أنه فيسر فحسب منعطفات الطريق لكنه لا يخلق اتجاهها: «كيف نستطيع أن نفسر إذا ما التجأنا إلي النجم العفوي للخصائص.. كيف نفسر ظهور أنواع متشابهة من الأعضاء والوظائف وسط منحنيات مختلفة من التطور، وبين أشكال الحياة التي انحدرت من

(١) هـ. برجسون: «التطور الخلق» ترجمة آرثر ميتشل ص ٢٣ - ٢٤.

أسلاف مشتركة بعيدة كل البعد...؟ والتوزيع الواسع للانتاج الجنسي بين كل من النبات والحيوان هو مثل علي هذا التشابه، ووجود حاسة الأبصار هو مثل آخر، أنه أشبه ما يكون بفنان واحد يعبر عن نفسه بطرق متشابهة أعني أنه يتبع نفس دافع الخلق، علي الأقسام البعيدة من لوحته الواسعة» (١).

٢٠ - وتذهب نظرية «لامارك» (٢)، في التطور الي القول بأن ظهور عضو جديد في جسم الحيوان هو نتيجة لحاجة جديدة يشعر بها شعورا متصلا، وهو نتيجة لحركة جديدة تخلقها هذه الحاجة وتدعمها. والصلاحية Fitness لاتعني - كما هي الحال عند دارون - التوافق مع ما تتطلبه البيئة المادية. ذلك لأن الصلاحية عند «لامارك» لا بد أن ترتبط أساسا بالفرد، فالفاعل - وليس البيئة - هو الذي يختار ما يصلح للغاية التي يهدف إليها. ولا يمكن أن يعترض معترض علي ذلك فيقول: أن العلاقة بين الفاعل من ناحية والبيئة من ناحية أخرى هي التي تؤدي إلي خلق العضو الصالح أو المناسب، ومن هنا فإن أحدهما ضروري كالآخر سواء بسواء. أقول لا يمكن أن يعترض معترض علي هذا النحو لأن المهم هنا هو: أي الطرفين هو الذي يستحدث initiates التغيير، وأنا أعتقد أن الفاعل هو الذي يشعر بالحاجة ويسمي لاستخدام البيئة بالطريقة التي تساعد في اشباع حاجته. والفرق بين النظرتين يكمن في القول بأن النظرية الأولى (أي نظرية دارون) لاتهدف إلي تحقيق غرض ما عن وعي أو بلا وعي أما النظرية الثانية (أي نظرية لامارك) تهتدي بهدي غرض يسعي التطور إلي تحقيقه. ووفقا لما نقول به النظرية الأولى. «فإن مجري الأشياء بأسره محدد مرة واحدة وإلي الأبد تحديدا فرديا ومنعزلا عن طريق التوزيع الأصلي. وها هنا يأتي

(١) ن . ب. ستالكنتشت N.P. Stalknecht «فكرة برجسون عن الخلق». ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢) كان «لامارك» (١٧٤٤ - ١٨٢٩) أسبق من دارون في صياغة نظرية تطورية محددة المعالم، وهو صاحب النظرية الشهيرة في «ورقة الصفات المكتسبة» والمثل الذي ساقه تأييدا لنظريته هذه هو أن رقبة الزرافة الطويلة قد أتت من قيام أجيال متعاقبة من الزراف بمد رقابهم من أجل الوصول إلي غذاء نباتي شحيح كان ينمو في مكان أبعد مباشرة عن متناولهم. والفروض أن هذا المد المستمر قد أدى إلي تعديل في الكائنات العضوية الفردية وهي التعديلات (التي هي ضئيلة جدا في أية حالة فردية) قد زادت بالوراثة. أما دارون فقد افترض وراثة فوارق عفوية يتصادف أنها تفيد في بقاء الحيوان. (المترجم).

عالم الحساب من أتباع «لابلاس» وهو مزود بالمعطيات الآلية لأية لحظة ليكشف عن حالة العالم كله في أية لحظة أخرى ذلك لأن هناك مجري واحداً - واحد فحسب - يسير فيه نظام المادة الجامدة بلا مرشد - وهو خط لا أثر فيه للمقاومة .. لكن الاتجاهات التي قد يتقاد هذا النظام إلي السير فيها تحت هداية مرشد، وأن كانت تزال مطابقة لقانون البقاء - ربما كانت لاحصر لها ولكي نتنبأ بالتقدم الفعلي عند هذه النظرية فلا غناء في أن تعرف فحسب ما الذي سوف يحدث طبقاً للقوانين الآلية لو ترك النظام لنفسه . لأنه من الضروري لأي تنبؤ في هذه الحالة أن نعرف غاية أو معني مثل هذا التقدم .. تخيل مركبا مهجورا وباخرة مجهزة تجهيزا تاما بالعتاد: انك لو كانت لديك معلومات كافية عن الرياح والمد والجزر والتيارات، ففي استطاعتك أن تقول أين يمكن أن يوجد هذا المركب المهجور بعد أسبوع واحد. غير أن هذه المعلوما سوف تكون أهميتها في المرتبة الثانية لو أنك حاولت أن تتنبأ بمكان الباخرة المجهزة بعد أسبوع من صدور الأوامر إليها بالابحار»^(١).

٢١- أنه لكي يكون الكون متطورا تطورا حقيقيا فلا بد له أن يطر باستمرار شيئا جديدا كل الجدة، أعني أن التطور لابد أن يكون خلاقا: «أنا ننظر إلي عالمنا اليوم علي أنه عالم في دور التكوين وإلي أنفسنا علي أننا جزء منه في دور التكوين أيضاً. أن حاضرننا ليس غير ساكن فحسب بل و متحرك حركة لا يمكن لها هي ذاتها أن تتكرر غدا. وجزيرتنا الكوكبية نفسها ليست تامة مثل تلك الجزر اكونية التي يحدثنا علماء الفلك أنها في مراحل مختلفة من الصيرورة، ويبدو أن كانت يزعم أن العقل البشري متهي تام الصنع أو هو جزء من الوجود مكتمل. غير أن العقل البشري ليس إلا جزءا من تيار التغير... والكائنات الحية منهمكة طوال الوقت في أن تصبح شيئا خلاف ما هي عليه الآن وكذلك العقل البشري ومعه بقية الكون»^(٢). والخواص الجديدة التي تظهر في مجرى التطور ينبغي ألا تكون مجرد خواص «ناجمة Resultant» يمكن أن تضاف أو تطرح أو يتنبأ بها، وإنما يجب أن تكون خواص

(١) جيمس وورد : «المنهج الطبيعي واللاأدوية» الجزء الأول ص ٢٠٥ - ٢٠٦ من الطبعة الثانية.

(٢) م. شرايخون : «طبيعة الإنسان» ص ١٦٨ - ١٦٩ .

طسارئة Emergent خواص جديدة جلة حقيقية ولا يمكن التنبؤ بها. «أن النواتج Rresultants تعطينا أئصالا كميًا يكمن خلف خطوات بنائية جديدة في المفاجئات الطارئة. والخطوة الطارئة ينظر إليها نظرة أفضل بوصفها تغييرا كئفيا للاتجاه، أو نقطة حول دقيقة في مجري الحوادث. ولا يكون هناك بهذا المعنى الكسر المتقطع الموجود في حالة الهوة gap أو الفجوة hiatus وقد يقال عندئذ : انه من خلال النواتج يكون هناك اتصال في التقدّم، ومن خلال المفاجئات الطارئة يكون هناك تقدّم في الأئصال»^(١).

وتلك هي الحال مع كل فرد من الموجودات البشرية، فالفرد طوال حياته لا يحمل برنامجا جاهزا معدا من قبل في الماضي، إذ لو صبح ذلك لكان الجهد الأخلاقي كله عقيما مجدبا. وليس مقنعا أن تقول أن الإنسان - من وجهة نظر مطلقة ultimate - ينبغي أن ينظر إليه في هوية مع الواقع الأزلي لأنه لحظة من لحظات هذا الواقع الأزلي، حتي أن الانجاز اللامتناهي للواقع هو نفسه انجازه الخاص اللامتناهي، وأنه يمكن أن ينظر إليه لا علي أنه طبيعة مطبوعة natura naturata بل علي أنه طبيعة طابعة natura naturans أعني لا علي أنه عالم معبر عنه بل علي أنه عالم يعبر عن نفسه - أقول ليس مقنعا أن نقول ذلك لكي تنفذ القدرة علي الخلق عند الإنسان لأنه حتي ولو سلمنا بذلك كله فسوف يقي مع ذلك أن «الطبيعة الطابعة» نفسها يمكن أن تظهر ما هو كامن بالعقل فحسب، لكنها لا يمكن أن تخلق شيئا جديدا.

٢٢- إذا كانت ماهية كل شيء محددة محددا قاطعا فكيف يمكن أن يكون هناك تطور علي الإطلاق؟ أن كل ما يمكن أن نتوقعه في هذه الحالة هو عالم اسبنوزا الموجود منذ الأزل وينبغي نفسه في سلسلة من التحويلات لكن بلا جلة حقيقية. لكن الحياة ليست علي هذا التحويل هي عملية يئشق فيها الحديد باستمرار، ولأنها جديدة فهي لا يمكن التنبؤ بها. وتطور الفرد من مرحلة الطفولة إلي مرحلة الرجولة لا يعتمد علي مجرد إعادة ترتيب نفس العناصر، أنه لا يعتمد علي التساوي الرياضي بين شطري العلية، فالطفل من ناحية والرجل من ناحية أخرى لا يمكن أن يساويارياضيا، لكن ذلك لا يعني أن المرحلة الأخيرة (الرجولة) هي محصلة المرحلة الأولى

(١) س. ل. مورجان: «التطور الأئبائي» ص ٥.

(الطفولة) . ومن هنا كان من الصواب تماماً أن تقول أن الطفل هو أب الرجل . كما يقول المثل . فمرحلة الطفولة شرط ضروري لمرحلة الرجولة ، والمشرط conditionate لا يمكن تصور وجوده بدون الشرط condition لكن العكس غير صحيح . أننا لانستطيع في حالة نشاط الكائن الحي - ولانحتاج إلي ذلك - أن نستغني عن فكرة السببية لأن الحاضر مشروط بالضرورة بالماضي وهو شرط للمستقبل . ولقد سبق أن بينا أن الرابطة السببية التي يكون فيها الماضي ضرورياً لكنه ليس سبباً كافياً والمستقبل نتيجة محتملة لكنه ليس نتيجة ضرورية - هذه الرابطة السببية لانتفاض مع حرية الشخص . إذ يجب أن تفهم الحرية لا بالمعنى السلبي فقط - أعني انعدام العائق - بل أيضاً بالمعنى الايجابي بمعنى خلق شيء جديد .

ويفسر «برجسون Bergson» الحياة بأنها عملية خلاقة سواء أكانت حياة الفرد أم تطور الأشكال البيولوجية . والنشاط الخلاق للكائن الحي يتضمن الفرضية فحينما وجدت الحياة وجدت معها الفرضية ، والفرضية لا بد أن تتضمن الحرية . وحين رفض برجسون المذهب الغائي Finalism كما رفض المذهب الآلي Mechanism سواء بسواء علي اعتبار أن المذهبين صورتان للحتمية ، فإنه لم ينكر بذلك الفرضية في الحياة ، فالفرض لا يتناقض مع الحرية بشرط ألا يفرض من الخارج : «انظر إلى الفعل الحي الذي تقوم به شجرة تغير أوراقها .. نجد أنها تكيف نفسها مع ظروف بيتها ، لا بالاستجابة للمؤثرات المباشرة التي تؤثر فيها ، لكن بالاستعداد مقدماً لتغير الفصول ، فهي لا تنتظر إلي أن يجيء الشتاء ويؤثر فيها ، فتستجيب عندئذ لانخفاض درجة الحرارة فتخرج حماية لبراعمها الرقيقة ضد الصقيع ، كلا ، لكنها تبدل أوراقها وتشكل براعمها مقدماً وعلي سبيل التوقع in anticipation فال مستقبل - في رأينا - أو الشتاء الذي لم يوجد بعد - يؤثر فيها في الوقت الحاضر» (١) . أو بالأحرى : الفرض الحالي يحدد الفعل الذي يبدو مناسباً .

(١) هـ . ولدن كار : «مشكلة حرية الإرادة» (مكتبة بن Benn's Library ص ٤٨ - ٤٩ .

٢٣- هناك تشابه ملحوظ بين الحياة والخلق الفني في المحافظة خلال مجرى التطور علي نمط معين من الوظيفة، فالكائن الحي في محافظته علي بقاء حياته لا بد أن يعمل بطريقة تدعم حياته، وقل مثل ذلك في حالة الفنان فهو لا بد أن يحتفظ بموضوعه في ذهنه ويواجه المواقف المختلفة التي تظهر في تطور هذا الموضوع - بطريقة تخدم غرضه . ومن هنا فإن نمو الحياة : «ليس لونا من ألوان الصناعة التي لا يوظف انتاجها الا بعد نهاية فترة الصنع. أن الجنين الحي، أو الطفل الحي حين يخرج من البذرة الحية في مجرى التطور، فإن الكائن يبقى واحدا لاقطعة آلية في دور التكوين، بل بالأحرى انتاج جمالي يحتفظ بخصائص معينة، يشبه البناء المادي والنحوي للقسيمة خلال فترة تكويننا. والتواجد العيني أو التعبير في حالة التأليف الجمالي لا بد أن يحتفظ باستمرار بشكل معين. وهذا الشكل يتدعم خلال ظروف لا نعرفها مقدما، وخلال مشكلات التعبير، التي توجد أمام الفنان في كل خطوة من خطوات التأليف.. وهكذا فإن التطور الحيوي لا يمكن مقارنته - فيما يبدو - بالانتاج طبقاً لخطوة موضوعه، وإنما يمكن مقارنته بالانتاج الجمالي الذي لا يبدأ من شيء آخر سوى موضوع مختار ووسيلة للتعبير نتج اجابات لمشكلاتها كلما ظهرت»^(١). الحرية التي ندافع عنها هي حرية الخلق، حرية الانبثاق من الماضي المتراكم إلي الجدة التي لا يمكن التنبؤ بها، ونحن - خلافا لما يقول اسبنوزا - لنعتمد أن الحرية التي يشعر بها الإنسان هي وهمه الخاص. أن الوهم يكمن في الحالات التي نطن فيها خطأ أن أفعالنا محددة تحديدا داخليا معتمدين علي النظر إلي أفعالنا الماضية ورؤيتها كحلقات في سلسلة ترتبط فيما بينها ارتباطا سببيا. أننا - شأن شأن جميع الكائنات الحية - ننتبه باستمرار، وبين الحين والآخر نختار فعلا معيناً نعبر به عن أنفسنا، وكما يقول «برجسون» في عبارة مشهورة أننا نتفخ بما ضينا مثل كرة الثلج التي تتضخم حين تندرجح ويلتف الجليد حولها، ففي كل لحظة من لحظات حياتنا نستقي شيئاً معيناً من الموضوعات للمكة التي نحبها أمامنا، ونحن بانتفاثنا لهذا الموضوع نحقق أنفسنا.

(١) ن. ب. ستالكنتشت Stalknecht: «فكرة برجسون عن الخلق» ص ٦١ - ٦٢ .

وحين ننظر إلى الوراء، إلى أفعالنا التي حققناها يبدو كل منها علي أنه مقيد بالفعل الذي سبقه . لهذا ترانا ننظر إلي سلسلة المقدمات والنتائج كما لو كانت شيئا غريبا عنا، وهكذا نظن أن كل مقدم قد فرض علينا فرضا ضروريا من الخارج، لكن الواقع أننا نحن أنفسنا هذا الماضي، ونحن نحقق كل فعل من أفعالنا بدرجة من الحرية كل في لحظته بوصفه حاضرا في لحظة هذا الفعل . أما حين ننظر إلي أفعالنا الماضية علي أنها «أحداث مضت» فأنا في هذه الحالة ننظر إليها من الخارج لا من الداخل، أعني كمتفرجين لا كفاعلين. وذلك يشبه بالضبط النظر إلي قصيدة من القصائد بمعزل عن النشاط الخالق الذي تتضمنه هذه القصيدة، أعني النظر إليها كبناء لغوي مكون من مجموعة من الكلمات.

٢٤- أن كل لحظة في تاريخ شخصية الإنسان هي شيء جديد يضاف إلي ما هو موجود بالفعل، كل لحظة في حياة الإنسان - لاسيما أفعاله الإرادية - تشبه إنتاج الفنان الذي لا يستطيع أي فرد حتي ولا الفنان نفسه - فيما يتعلق بتفصيلات الإنتاج - أن يتنبأ بشكلها الدقيق - : «لأن التنبؤ بها يعني إنتاجها قبل أن تنتج - وهو فرض محال لأنه يهدم نفسه بنفسه»^(١).

وسلوك الإنسان لا يمكن التنبؤ به لأن شخصيته ليست شيئا ثابتا محددا مرة واحدة وإلي الأبد: والافأين يمكن يا تري أن نجد تلك اللحظة التي نستطيع أن نقول أن شخصية الفرد سوف تتوقف عندها من الآن فصاعدا..؟

لا وجود لمثل هذه اللحظة لأن شخصية الفرد تظل في حالة تكوين مستمر طوال حياته، وهذا هو السبب في أن فرديته لا تكتمل أبدا، ومعرفة شخصية إنسان ما تعني معرفة حياته كلها. ومن هنا فإنك لن تستطيع أن تستخدم معلوماتك عن شخصيته كمعطيات تستدل منها علي مستقبله لأنه في اللحظة التي تعرف فيها كل شيء عن شخصية الفرد بحيث لا يمكن أن يضاف إليها جديد فإن هذا الفرد لن يستمر بعد ذلك في الوجود : «هل يستطيع أحد أن يؤكد - حتي من الناحية العقلية -

(١) هنري برجسون «التطور الخالق» ترجمة آرثر ميتشل ص ٧.

أنه من الممكن أن يتنبأ بأنه هو نفسه، دع عنك أن يتنبأ لغيره - سوف يفكر في كذا وكذا، وسوف يفعل كيت وكيت في الأسبوع القادم. أن القيام بمثل هذا التنبؤ لابد أن يستغرق أسبوعاً كاملاً لأنك لن تستطيع أن تحذف أية فكرة أو أي سلوك يتم خلال هذا الأسبوع، ولا يمكن لمعدل السير أن يزيد ما لم تكن هناك زيادة مماثلة في سرعة العالم كله. ولهذا فسوف نجد أنفسنا بالضغط حيث كنا من قبل. ومن هنا فإن ما يسمى بالتنبؤ لابد أن يكون بعد وقوع الحدث..»^(١). ولهذا كان التنبؤ الذي لا يخطئ بالسلوك المقبل مستحيلاً لأن المعطيات المزعومة للتنبؤ هي مما لا يمكن الحصول عليه إلا بعد وقوع الحدث: «إذا ما شاء لنا عما إذا كان في استطاعة المرء أن يتنبأ بالفعل الأخير طالما أنه عرف المقدمات وعرف قيمتها علي حد سواء - هو تسليم بالأمر قبل البرهنة عليه. لأننا ننسى أننا ليس في استطاعتنا أن نعرف قيمة المقدمات دون أن نعرف الفعل الأخير، وهو الأمر الوحيد الذي ليس معروفاً بعد»^(٢). والواقع أن «القول بأن صديقاً ما - في ظروف معينة - من المرجح جداً أن يسلك علي هذا النحو المعين، لا يعني التنبؤ بسلوك هذا الصديق في المستقبل بقدر ما يعني إصدار حكم معين علي شخصية الحاضرة أو بعبارة أخرى إصدار حكم علي ماضيه»^(٣).

٢٥ - في استطاعتنا أن نتنبأ فحسب بواقعة من الوقائع، وحتى الواقعة يمكن التنبؤ بها لا طريقة لا تخطئ، بل بسبب تعقد شروطها Condition - في حدود الشرح. أما الفعل فهو بطبيعته الخاصة ذاتها لا يمكن التنبؤ به، فالوقائع توجد في الزمان والزمان، هنا لا فرق فيه بين اللحظة الأولى واللحظة الأخيرة. بينما الفعل يحتاج إلي ديمومة ولا يمكن أن نقطف منه لحظة واحدة دون أن تغير من طبيعته. ومن هنا فإننا نستطيع أن ننظر إلي ماضينا علي أنه واقعة من الوقائع الموجودة في الزمان. لهذا يمكن استرجاعه كله في لحظة واحدة. أما مستقبلنا فهو فعل لا يمكن أن يعيش في

(١) جيمس وورد: «ملكة الغايات» ص ٢٩٨.

(٢) هيرجسون: «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف. ل. بيرجسون ص ١٩٠.

(٣) نفس المرجع ص ١٣٨.

الخيال أقل من ديمومته الضرورية. «حين نستعيد في ذهننا الماضي، أعنى سلسلة الأفعال التي تمت فأننا دائماً نختصرها دون أن نهدم طبيعة الحدث الذي يهمنا، والسبب هو أننا نعرفه بالفعل، ذلك لأن الحالة النفسية - حين تصل إلى نهاية التقدم Progrès الذي يكون وجودها نفسه - تصبح شيئاً في استطاعة المرء أن يصوره لنفسه كله في لحظة واحدة. هنا نجد أنفسنا في موقف شبيه بموقف عالم الفلك حين يدرك بلمحة خاطفة المحور الذي سيحتاج الكوكب إلى عدة سنين لكي يعبره. والواقع أن التنبؤ الفلكي يجب أن يقارن باسترجاع الحالة الشعورية الماضية لا أن يقارن بتوقع حالة المستقبل. لكننا حين نحدد الحالة الشعورية المقبلة. فأننا لانستطيع النظر إلى المقدمات كأمشياء في حالة ساكنة، بل أننا لا بد أن ننظر إليها كعمليات في وضع ديناميكي... ومن ثم فأننا لن نستطيع بعد ذلك أن نختصر الديمومة المقبلة لكي نصور أجزائها أمامنا فالشخص مضطر أن يعيش أو أن يحيا هذه الديمومة بينما هي تنكشف» (١).

والمثل الذي يقول: «لا تحكم علي شخص ما حتي يتفعل شيئاً» مثل صحيح، فالشخص هنا فاعل يسلك سلوكاً معيناً فيحقق ذاته في هذا السلوك. أما إذا نظرنا إلى هذا الشخص على أنه واقعة فلن نجد ما يدعونا إلى الانتظار حتي يسلك سلوك معيناً: لسنا في حاجة - مثلاً - إلي أن نتظر حتي يفعل شيئاً ما لكي نقول أنه ولد من أبوين معينين، أو أنه ولد في التاريخ الفلاني، أو البلد الفلاني.. إلخ فهذه كلها وقائع يمكن أن تستخدم في الاحصاء والحساب مثلها مثل جميع تلك الوقائع الموجودة في الطبيعة، لكن الفعل أعنى فعل الإرادة - فهو شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف.

٢٦ - المستقبل - كمستقبل - هو عالم الإمكانات غير المحددة، ويتضح من ذلك أن المستقبل المتنبأ به ليس مستقبلاً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، لأن التنبؤ يعنى النظر إليه على أنه شيء قد تم وانتهى وهو بذلك يتسمى إلى الماضي الذي استخرج منه بطريقة تحليلية، وهو لأنه يتسمى إلى الماضي فهو لا يمكن أن يكون حراً. والمحاولات

(١) - برجسون «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة برجسون ص ١٩٧ - ١٩٨ .

التي بذلت للتوفيق بين العلم الألهي الشامل وبين الحرية الإنسانية لم تتوقف علي الإطلاق ولم تنجح علي الإطلاق أيضاً. وهذه المحاولات محكوم عليها بالفشل لأن الأطراف التي تحاول التوفيق بينها هي - أولاً - لا يمكن التوفيق بينها، ومهما يكن من شيء فإن علينا الآن أن نعرض لمناقشة بعض هذه المحاولات:

٢٧- يقال أحياناً أن العلم الألهي الشامل لا يعني بالضرورة حتمية إرادتنا. لأنه إذا ما كان العلم السابق بأن شيئاً ما سيحدث يجعله يحدث، لكان معنى هذا أن المعرفة بوجود شيء ما تجعله يوجد. فأننا مثلاً أعلم أن السماء تمطر في اللحظة الحاضرة، لكن من الواضح أن علمي ليس هو الذي جعل السماء تمطر بل أن العكس هو الصحيح: فأننا أعلم أنها تمطر لأنها تمطر في الواقع. وبالمثل فلو أنني عرفت مقدماً أن حلول الليل سوف يكون بعد خمس ساعات فهل يكون علمي السابق هو الذي أحدث حلول المساء..؟ العكس هو الصحيح: فلأن الدنيا سوف تكون ظلاماً بعد خمس ساعات فأنني أعرف ذلك مقدماً: فلا المعرفة الإنسانية السابقة، ولا العلم الألهي السابق هو الذي يسبب ما يحدث في المستقبل.

لكن هذا القول يعني أننا نرفض أمرين هاميين: فهو يعني أولاً: أننا نتجاهل الواقعة التي سبق أن أشرنا إليها. وهي أن النوع الفلكي من العلم السابق ليس معرفة سابقة بالمعنى الحقيقي. وهو معنى ثانياً: أننا نغض الطرف عن التفرقة الحيوية بين الماضي من ناحية والمستقبل من ناحية أخرى. فالماضي هو واقعة تمت وانتهت ولا يتأثر وجودها بمعرفتي لها، لكن المستقبل بمعناه الحقيقي شيء مختلف عن ذلك تماماً لأنه انتقائي ولو أنني عرفته مقدماً فأنني بذلك أنكر انتقائه وأحرمه من ماهية المستقبل futurity، وفي اللحظة التي نسلم فيها بالانشعب الممكن لحوادث المستقبل إلي شعبتين. فإننا لابد أننتهي إلي النتيجة القائلة بأنه لا يمكن أن نستدل - بيقين - من الحاضر والماضي وهما وحدهما المعروفان. فالاستدلال يظل غير يقيني. ومن هنا فإننا إذا لم ننكر العلم الألهي الشامل فإننا سنضطر إلي التسليم بأن مجري الحوادث في المستقبل ضروري وغير حر.

٢٨- ولا يفيد في شيء أن نفترض أن الله يوجد في «آن» أبدي، وأن الماضي والمستقبل عنده حاضر. ولهذه النتيجة «يؤكد بوثيوس Boethius أنه على الرغم من أن الماضي ليس ماضياً أمام الله ولا المستقبل مستقبلاً عنده، بل الزمان كله حاضر، فإن معرفة الله تتضمن مع ذلك «الأماكن اللامتناهية للزمان الحاضر والماضي إذا ما نظرنا إلى الأشياء كما لو كانت كلها الآن تامة ومتهية». - وهو تصور ربما أمكن تفسيره بأنه يعني أن الماضي لا يتذكره الله كلا ولا هو يتوقع المستقبل، وإنما الماضي والمستقبل مدركان لديه في آن واحد بينما يظل كل منهما يعقب الآخر، وهو تصور يشبه تماماً فكرة الحاضر الرواغ اللامتناهي»^(١) لكن هل يمكن للكل أن يدرك معاً ما لم يكن جاهزاً بأسره أو وجوداً كله؟ وإذا كان هذا الكل نتاجاً تاماً متتهياً فأين يمكن أن يقع خلق الموجودات البشرية الفاعلة..؟ إننا بدون أن نفترض أن هذه الموجودات الفاعلة هي نفسها خلافة، فإن هذه الموجودات لا يمكن أبداً أن تصل إلى فكرة أنها مخوقات: «يمكن أن يكون الله قد عمل الإنسان علي صورته، لكن هذه الصورة ذاتها هي التي تبرر للناس العودة إلى الله بوصفه صانعهم»^(٢). وفضلاً على ذلك فإن فكرة «الحاضر الرواغ Specious present» يبدوا أنها لا تتفق مع فكرة الأبدية eternity لأن العناصر التي يتكون منها «ما قبل» و«ما بعد» في «الحاضر الرواغ» لا بد أن تكون في تدفق متصل وتيار مستمر وإلا فلن يتحقق التالي. فالحاضر الرواغ لا بد له أن يتقدم نحو المستقبل باستمرار: فأين يمكن أن يوجد مثل هذا المستقبل بالنسبة لحاضر رواغ لامتناه..؟

٢٩- وبرنجل باتيسون Pringle Pattison يقترح فكرة زئبقية subtler أكثر من فكرة «الآن الأبدى eternal now» وهي فكرة أقامها على غرار الفن «ها هنا لا يوجد شيء اسمه حادث منفصل، بل هنا حاضر فحسب. أن كل شيء يحدث في المأساة العظيمة هو جزء عضوي من الكل. والمنظر الذي يحدث علي المسرح في أية لحظة يعتمد في معناه علي كل ما حدث من قبل، ونحن نستشعر فيه الأحداث التي سوف

(١) هـ. ف. فكرة الأزلية Aeternitas ص ٢٥.

(٢) جيمس وورد J. ward «عالم الغايات» الطبعة الأولى ص ٢٧١.

تقع في المستقبل. ونحن حين نقرأ - أو نشاهد - مسرحية ما لأول مرة، وسير الأحداث مجهول لنا، هذا المعنى لتمام الكمل، العلم السابق لمصير أزملي يظهر نفسه في مشاهد فردية - في كلة أولمحة - ينمو طبيعيا كلما تقدمنا، ويصل إلي أقصى مداه في الشدة حين نقرب من الخاتمة. أما في حالة للمساة الأغرريقية حيث كان الأساس الأسطوري مألوفاً لدي النظارة.. فإننا نجد هذا الإدراك لمعني الكمل كشيء متنسق مع الحوادث الجزئية موجوداً أمام القارئ أو المشاهد للمسرحية منذ البداية.. الحالة الأولى - حيث تتكشف النهاية أمامنا تدريجاً - كلما تقدمنا - تعرض علينا موقفنا البشري المتناهي أمام المستقبل أما الحالة الثانية التي ربما افترضنا أنها تنتج حالة الشاعر أو الموسيقي الأصيل، ربما كانت أقرب شبيه لدينا للإدراك الألهي لما هو زمني» (١).

وفكرة الإدراك الألهي هذه للكمل بطريقة الفنان الذي يكون موضوع انتاجه ماثلاً أمام ذهنه، هي فكرة يمكن قبولها بشرط أن نسلّم بأن الخالق لا يري تفاصيل خلقه بلمحة واحدة. فالمشكلات تتولد في مجري التعبير عن الفكرة الرئيسية وفي كل مشكلة منبثقة يتم الاختيار والتقرير. فالخلق الفني هو نموذجاً يري فيه الفنان نفسه تفصيلات المستقبل: فالشاعر مثلاً لا يكون لديه شيء في البداية إلا الفكرة المنتجة لقصيدة generative والجهد الذي يساعده في خلق القصيدة هولون من جهد الانتباه، فهو يضع الفكرة التي يريد التعبير عنها أمام ذهنه، وهكذا يسمح للأقطار أن تأتي وتلتانس بعضها مع بعض حتي تجدد الفكرة المنتجة تعبيراً مقنعاً مرضي عن.

وفكرة الخلق هذه، أعني فكرة أن الله بوصفه فناناً يعبر عن نفسه تدريجياً في نهاية أو غاية End موجودة في ذهنه - أقول أن هذه الفكرة - يقينا - تكفل حرية الله كما تكفل حرية الموجودات البشرية الفاعلة. فالموجودات البشرية الفاعلة في فعلها الحر لا تسير علي أية خطة موضوعية لكنها كلها مجموعة من الفنانين الخالصين الذين ينظرون في نفس الاتجاه، ويتبعون مدرسة واحدة لكن كلا منهم يعبر عن نفسه بحرية. «مخلوقات الله ليست مواد صناعية، وإذا كان لابد أن يكون لدينا شخصية figure

(١) سبت برجل باتيسون: «فكرة الله» الطبعة الأولى ص ٣٦١ - ٣٦٢.

لتمثل ما هو متعال بالنسبة لنا تماما، فإن شخصية الخالق الحي أكثر صلاحية بكثير من الصلصال المعجون.. ويمكن إذن أن يوافق فيلسوف الكثرة علي أن الله والأساس الوحيد الذي يجعل العالم يتطور، لكنه لا يمكن أن يوافق علي أن الله.. قد حدد «قبل أساس العال» كل ما سوف يحدث فيه في المستقبل، لأن معنى ذلك ألا يحدث فيه شئ حقيقي علي الإطلاق» (١).

٣٠- والواقع أننا إذا ما أخذنا بافتراض العلم بكل شيء omniscient فإننا سوف نعجز عن معرفة كيف يمكن أن يوجد حل علي الإطلاق لمشكلة الشر. وإذا ما أخذنا بهذا الافتراض فسوف يكون من المستحيل أن نفسر الجهد الأخلاقي تفسيراً مقنعاً. ولقد أثار «بليينبرج» Blyenbergh هذه المشكلة وناقشها في مراسلاته مع «اسبينوزا» (٢) وذهب إلي أن الله هو الذي يحدد الخير والشر علي السواء، وبالتالي فهو أما أنه يعرف ما سيحدث وأما أن يكون غير كامل. ولقد أجاب اسبينوزا في رده علي «بليينبرج» محاولاً أن يفسر الشر بأنه ليس شيئاً إيجابياً، فما نسميه شراً هو عدم privation لحالة أكثر كمالاً بالنسبة لفهمنا لبالنسبة لفهم الله. فالشر لا يوجد إلا للإنسان الذي لا يكون العدم عنده هو نفسه السلب، لكنه لا يوجد بالنسبة لله الذي عنده العدم البشري human privaton هو السلب. العدم بالنسبة لله ليس فعل الحرمان depriving لكنه نقس بسيط، أو سلب. ونحن نستنبط من تعريفات عامة - فنحن مثلاً نقدم للإنسان تعريفاً عاماً، ثم نحكم علي كل فرد وفقاً لهذا التعريف، لكن الله لا يتصور الأشياء تصويراً تجريدياً ولا يضع تعريفات عامة يحكم علي أساسها بأن هذا الفرد خير وذاك شرير. وما هو غير الهي يعبر عن طبيعة الله مثل ما هو الهي لكنهما لا يتساوياً بذلك، لأن الخير سوف يستمتع بغبطة الخير فيما لن يستمتع بها الأول. والشخص الأعمى ينظر إليه علي أنه محروم من البصر إذا ما قورن بغيره من الناس، أما من وجهة النظر الإلهية فهو ليس محروماً من البصر أكثر مما يحرم

(١) جيمس وورد: «ملكة الغايات» ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٢) قارن مراسلات اسبينوزا ترجمة أ. ولف A. Wolf..

منها الحبر. وحين أمر الله آدم ألا يلمس الثمرة المحرمة، كشف عن نتائج العمل ليجعل معرفته - لا إرادته - أكثر كمالاً، فهو لكي يجعل إرادته أكثر كمالاً فقد كان عليه بالمثل أن يمنح الدائرة خصائص الكرة sphere.

ومع ذلك فإن المشكلات التي أثارها «بلينبرج» لم تجد لها حلاً، ونحن هنا معنيون بالجهد الأخلاقي، فإذا كان من المستحيل أن أجعل إرادتي أكثر كمالاً فسوف يصبح الجهد الأخلاقي عقيماً مجدباً. ومن التناقض أن نقول أن الله أمرنا أن نفعل كذا وكذا لكنه مع ذلك لم يمنحنا ماهية تناسب هذه الأفعال التي يأمرنا بفعلها.

والواقع أن مثل هذا التصور للعالم الذي يقول به اسبنوزا، سوف يؤدي بنا إلى الأحراج المنطقي dilemma الذي أشار إليه «وليم جيمس» بصدد حكم الندم judgement of regret أو الأسف الذي يصدره الفاعل بعد اقتراحه لما قد نعتبه شراً: «فحكم الأسف أو الندم يحكم علي القتل بأنه شيء قبيح، وحين نقول عن شيء ما أنه قبيح فإن ذلك يعني أن هذا الشيء ينبغي ألا يكون، وأن شيئاً آخر ينبغي أن يحل محله. والمذهب الجبري بأنكاره أن شيئاً آخر كان يمكن أن يقع بدلاً من الفعل الذي حدث - فإنه يحدد العالم بأنه المكان الذي يستحيل أن يوجد فيه ما ينبغي أن يكون. وبعبارة أخرى يعتبر العالم أشبه ما يكون بكائن عضوي أصيب تركيبه بفساد لا يمكن علاجه أو بخلل لا يمكن إصلاحه. والمذهب الجبري يؤدي بنا إلى القول بأن أحكامنا من الأسف أو الندم خاطئة لأنها متشائمة حيث أنها تتضمن أن ما هو مستحيل ينبغي مع ذلك أن يوجد. لكن ما الذي نقوله حول أحكام الأسف ذاتها؟.. إذا كانت خاطئة فكان ينبغي أن نحل محلها أحكام أخرى، لكن لا شيء يمكن أن يحل محلها لأن الضرورة اقتضت وجودها. وهكذا يبقى العالم كما كان من قبل أعنى مكاناً يستحيل فيه وجود ما ينبغي أن يكون»^(١).

٣١- ولقد وجد «وليم جيمس»^(٢) في دفاعه عن الحرية البشرية أنه ليس ثمة تناقض بين علم الله السابق وبين الحرية البشرية طالما سلمنا معه بأن الممكنات هي زيادة للموجودات الفعلية. فإله يعلم منذ الأزل جميع البدائل الممكنة في كل

١- (١) ولم جيمس: «أرادة الاعتقاد» الإخراج المنطقي للمذهب الجبري» ص ١٦١ - ١٦٣.

٢- نفس المرجع، ص ١٨٠ - ١٨١.

موقف وهو مستعد لمواجهة البديل الذي علي وشك أن يوجد نتيجة للحركة البشرية بتلك الطريقة التي لابد أن تؤدي بالكل إلى النجاة المرسومة أو النهاية السليمة. وهو يوضح لنا ما يقصده بمثال لرجلين يلعبان أمام رقعة شطرنج أحدهما لاعب مبتدئ والآخر خبير تماماً في هذه اللعبة. واللاعب الماهر يريد أن يغلب ، وعلي الرغم من أنه لا يستطيع أن يتنبأ بدقة بما سيقدم عليه اللاعب المتبدئ في كل حركة فإنه مع ذلك يعرف جميع الحركات الممكنة في كل موقف فعلي في مجري سير اللعبة، ويعرف مقدماً كيف يواجه كل حركة من هذه الحركات ويقابلها بحركة منه تقوده إلى الاتجاه الذي يجعله في النهاية يتصر علي خصمه. والآن دعنا نفترض أن اللاعب المبتدئ هو الفاعل البشري المتناهي، واللاعب الخبير الماهر هو الله اللامتناهي. ولقد كان الله ينوي منذ الأزل أن يخلق العالم ويقوده نحو غاية معينة. لكنه لم يقرر منذ البداية كل الخطوات المؤدية إلي هذه الغاية. ولا بد أن تكون هناك في نقاط متنوعة من مجري التطور إمكانيات كثيرة أي أكثر من إمكان واحد، وأياً ما كان الامكان الذي يتحول إلي حقيقة واقعة فإن الله يعرف ما الذي ينبغي عليه أن يفعله عند التشعب التالي حتي يحفظ الأشياء من أن تحيد عن النتيجة النهائية التي رسمها للعالم. وهذه الفكرة لابد أن تترك الموجودات البشرية الفاعلة حرة في أن تسلك عند كل نقط خطأ يمكننا من الفعل الذي نخشاه، كما أنها لابد أن تسمح في نفس الوقت بالعلم الإلهي السابق للممكنات اللامتناهي وبالطريقة التي يواجه بها المواقف الفعلية . وهكذا فإن الحائق ليس من الضروري أن يعرف تفاصيل جميع الوقائع الفعلية حتي تقع بالفعل، ومعرفة الله بالعالم لابد أن تكون في أي وقت معرفة بالوقائع من ناحية وبالممكنات من ناحية أخرى، تماماً كما هو الشأن في معرفة الإنسان في أية لحظة.

ويمكن الاعتراض علي هذه الوجهة من النظر بالقول بأن الله حين يواجه موقفاً فعلياً بحركة مناسبة تجعل تحقيق الغاية مؤكداً ، فإنه لابد له أن يقود العالم كله إلي مجري معين يتطلب هذا الموقف . لكن بقية العالم - أعني بقية العالم بغض النظر عن الفاعل الذي قوبل فعله علي هذا النحو بالحركة الإلهية - يشمل موجودات بشرية فاعلة أخرى لها إرادة . يمكن أن يحدث أنه في نفس الوقت الذي يرتب فيه الله

لمقابلة الموقف المنبثق بحركة مناسبة - في نفس هذا الوقت يختار أنسان آخر لفعله بديلا لا يتفق مع الترتيب الالهي .في هذه الحالة: أما أن يستمر الله في ترتيبه وبذلك يحرم هذا الشخص الأخير من حريته، وأما أن يترك حرية هذا الشخص كما هي ويظل هو نفسه عاجزا عن مواجهة واحباط فعل الفاعل الأول.

٣٢- خذ ما شئت من محاولات لحل مشكلة العلاقة بين العمل الالهي الكلي والحرية البشرية ،وسوف تجد - يقينا - أنها محاولات فاشلة والسبب ببساطة أنها تحاول ما هو مستحيل استحالة أولية apriori ومصدر المغالطة يكمن في الافتراض الذي يناقض نفسه والذي يقول أن العالم هو في آن واحد واقعة تامة وفعل متطور، في حين أن افتراض أحدهما لا بد أن يعني - بالضرورة - أنكار الآخر، فإذا كان المطلق حقيقة واقعة فلا بد أن يكون النسبي وهما والعكس صحيح أيضاً . فلو كان «وجود Becoming» فلا بد ألا يكون «صيرورة Being» وإذا كان «صيرورة» فلا يمكن أن يكون «وجود».

حقا أن كثيرا من عظماء الفلاسفة قد أدخلوا بالاعتقاد القائل بأن الوجود أسمى من الصيرورة، وأن الثبات أعلي من التغير .ولابد أن يكون الواقع Reality عند هؤلاء الفلاسفة: الواحد الذي لا يتغير ولهذا أعلنوا أن الصيرورة غير حقيقية، وهي وهم، فالعقل لا بد له أن يبحث وراء الصيرورة عن الواقع الحقيقي الثابت الذي يتحدي التفسير فتلك هي الحقيقة، وهذه الحقيقة هي الصورة أو الماهية أو التصور أو الفكرة.

غير أن وجهة النظر التي يأخذ بها هذا البحث هي أن أي تصور للحقيقة الثابتة ليس الا تجريدا يقوم به العقل البشري ، فالواقعية Fact هي دائما في صيرورة، ودائما في تغير بمعنى الخلق المتصل لشيء جديد، وهذا يصدق في آن واحد علي العالم وعلي أفراد الموجودات الحية. والفكرة الرياضية عن اللامتناهي في الصغر infinitesimal تزيل مفارقة أن يكون الشيء هو نفسه ومع ذلك فهو آخذ في النمو التحول إلي شيء آخر، مفارقة الهوية التي لا يمكن أن تبقي الا من حيث محافظتها علي التغير. وأي تصور لواقع ثابت هو تصوير سميء للمجري المتغير الحقيقي للطبيعة والحياة .

فالوجود الحي هو في حركة متصلة ، ومحاولة فهم الحياة عن طريق التصورات يعني أيقاف هذه الحركة، وهناك حقيقة في الملاحظة التي تقول أننا نعيش المستقبل ونفهم الماضي، والتصورات الثابتة بوصفها آراء قيلت بعد أن تمت الواقعة هي تصورات تراجعية وارتدادية.

retrospective and post mortem

والمفارقة التي يتضمنها الافتراض القائل بأن هناك علما سابقا بالمستقبل. وأن هناك - في نفس الوقت - جدة حقيقية تخلق في المستقبل يمكن فقط أن تزول لو أننا قطعنا الأطراف غير الحقيقية لكليهما، بحيث نبقى فقط علي الأطراف الحقيقية فيهما. والأطراف في الحقيقية فيهما هي الكمال الذي لا يمكن أن يتغير، الوجود المطلق الابدئي الذي يشمل الماضي والحاضر والمستقبل جميعا. فإذا كان المطلق واقعة حقيقية فلا بد أن يكتمل بذاته self-sufficient أي أنه إذا كان واقعة فهو لا يمكن أن يتطور ولا أن يعمل.

والكون الذي نعيش فيه ليس كاملا، وبسبب عناصر النقص ذاتها يستمر في عملية خلق صور جديدة لكي يتحرك نحو الكمال فالوجود الكامل هو في حالة تكوين ولا يمكن أن يكون مصنوعا أو معد أبدا، وعملية تكوينه تتجلي في الابتكار الخلاق لأفراد الموجودات الحية.

أننا نعيش في عالم الأفعال والمعاناة، في عالم النجاح والفشل، في عالم الحب والكراهية، عالم الحاجات والرغبات والآمال. أما إذا نظرنا إلى العالم علي أنه مطلق فلن يوجد فيه شيء من هذا القبيل، لأن هذه الأمور جميعا تنتمي إلى العالم النسبي حيث توجد خبراتنا وتجاربنا المتناهية. نحن نعيش في عالم لا يوجد فيه شيء ساكن بحيث لا يكون له تاريخ، في حين أن العالم لو كان مطلقا فلا بد أن يكون بلا زمان وبلا أي تاريخ : «حيث بأخذني المطلق.. أظهر مع كل شيء آخر في مجال معرفته الكاملة، وكلما أخذت نفسي، أظهر بدون معظم معرفته (أي معرفة المطلق) ومن جهلي : فالجهل يفرخ لي: الخطأ، والتعجب، وسوء الطالع، والالم، فأعاني من هذه النتائج، والمطلق يعرف بالطبع هذه الأشياء لأنه يعرفني ويعرف آلامي، لكنه هو

نفسه لا يتألم . وهو لا يمكن أن يكون جاهلا ، لأن معرفته بكل سؤال تسيرم تأنية
مع معرفته بكل جواب . وهو لا يمكن أن يكون صبورا لأنه لا يتنظر شيئا ، فكل شيء
موجود لديه دفعة واحدة . وهو لا يمكن أن يندعش كما أنه لا يمكن أن يكون مذنباً .
ولا يمكن أن يقال عليه صفة ترتبط بالتالي لأنه كلي الحضور وهو ما هو عليه علي
الدوام»^(١).

حين نتحقق من أن المفارقة في مشكلة العلاقة بين العلم الالهي الشامل والحرية
البشرية تنشأ من القول بأن مثل هذا الافتراض المركب فرض مستحيل ، وحين نتحقق
من أن هذه المفارقة لا يمكن أن تزول إلا بأن ننكر واحدا من اثنين: أما المطلق الذي
يشمل كل شيء ، وأما العالم النسبي المتغير الذي نعيش فيه - إذا تحققنا من هذا كله
بدا الاختيار واضحا: «المادة أم الذهن» ، لقد ظهر الواقع أمامنا كضرورة دائمة .
هو يصنع نفسه أو لا يصنع نفسه ، لكنه ليس شيئا معدا علي الإطلاق»^(٢).

٣٣- يتضح من ذلك أن حرية الجبر الذاتي ننسبها للإنسان لاتشمل كل ما يتعلق
بوجوده وسلوكه ، فمن الطبيعي ألا نتحدث عن وجوده الذي بدونه لا يمكن أن يكون
لا حرا ولا مجبرا ، لأنه أية صفة تُنسب إليه لابد أن يسبقها التسليم بأن الإنسان
موجود فوجوده شرط سابق لحرية ، وعلي ذلك فالقول بأن وجوده واقعة معطاة
لا يمكن أن يتخذ كدليل ضد حرية .

يجمل بنا هنا أن نلاحظ أن حركات الجسم البشري يمكن أن تنقسم إلي فئتين
نطلق عليهما علي التوالي : «الحركات الآلية» و«الحركات الحيوية» . والأولى يمثلها
حركة رجل يسقط من صخرة نائمة علي شاطئ البحر فيهوي في الماء ، فلتفسير
سقوطه هذا لا يلزمنا أن نفترض أن الرجل كائن حي ، لأنه يسقط بفعل الجاذبية كما
يسقط الحجر ، أما حين يصعد الرجل قمة الجبل ، فإنه عندئذ يفعل ما لا يستطيع أن

(١) وليم جيمس : «كون متعدد» ص ٣٩ .

(٢) هــ. برجسون : «التطور الخالق» ترجمة آرثر ميتشل ص ٢٨٧ .

تفعله مادة ميتة تشبهه شكلا وحجما فهذه إذن حركة حيوية ^(١). ومن المسلم به أن جميع حركات الجسم البشري لا ترتبط بهذا الجسم الامن حيث ما تلعبه طبيعة أي جسم مادي آخر في تحديد سلسلة الحوادث التي يتعرض لها. ومن ناحية أخرى فإن جميع الظواهر «الحيوية» للجسم البشري التي يهتم بها عالم الكيمياء أو الحياة أو وظائف الأعضاء تحلدها طبيعة الكائن الحي بأوسع معني لهذه الكلمة بمعنى أن أي كائن حي مكون علي نحو يجعله يعمل بطريقة مناسبة في جميع الظروف المختلفة، خذ مثلا فعل الوقوف «نجد أننا حين نقف تكون هناك بشائر خفيفة متصل للسقوط نحو هذا الجانب أو ذلك، وهذه الترنحات تكون باستمرار خاطفة ومصححة. لكن ذلك كله يحدث دون أن ندركه أو أن تكون لدينا فكرة عنه، فجسمنا يوازن نفسه دون أن يشعر وجودنا بذلك، ودون أن يكون لعقلنا دور ما» ^(٢) غير أن هذه الأفعال تشير- فيما يبدو- إلي حرية الحياة بصفة عامة لا إلي حرية الفرد اللهم الا من حيث اعتبار هذا الفرد ممثلا للحياة. ولقد كان للحياة خلال مجري التطور تركيبات عضوية لصور جزئية خاصة خلقتها لتعمل علي نحو معين. ولقد كانتا حياة حرة في طورها الخالق.

يبقى أمامنا بعد ذلك الجانب السيكولوجي، وفي هذا الجانب نجد أن الأفعال الإرادية هي وحدها الأفعال الحرة بالمعني الدقيق لهذه الكلمة. وأنتك لتجد من المجبرين أنفسهم من يسلم بأن الموجودات البشرية هي الاستثناء الوحيد للمبدأ الجبري الذي يسود جميع المجالات وأن خصائص الإرادة هي وحدها المستثناء.

وعملية الإرادة تبدأ من الانتباه إلي فكرة معينة عن تغير ما وتنتهي بالتحقق الكامل لهذه الفكرة، وإذا نقص شيء ما في هذه العملية المتكاملة فإنها لا تسمى إرادة، لك إذا ما تمت العملية وتحقق التغير فلا بد أن تكون حرة علي الأقل بالمعني السلبي للحرية الذي يعني انعدام القهر الخارجي. والواقع أن عبارة «الإرادة المجبرة an impeded will» عبارة متناقضة لأن الإرادة لا تكون كذلك إلا إذا تمت العملية حتي نهايتها. وكما لاحظ «تيلور A.E. Taylor» بحق فإن كلمتي «الحرية» و«الإرادة» ليستا إلا الاسم السلبي والاسم الإيجابي لخاصية واحدة هي خاصية الفعل الذي

(١) ب. ب. رسل: «موجز للفلسفة» الطبعة الأولى ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢) مس. شرنجتون: «طبيعة الإنسان» ص ١٧٥ .

نحقق به أغراضنا الخارجية في عالم الواقع. فأنا «أريد» حين يكون سلوكي الخارجي معبرا عن ذاتي وفي هذه الحالة نفسها أكون حرا. ومن هنا كانت الإرادة والحرية شيئا واحدا، لأن الإرادة التي نقول عنها أنها «ليست حرة» لابد أن تكون إرادة لا تترجم هدفها الخاص إلي عالم الواقع، وبالتالي فهي ليست إرادة علي الإطلاق. ومن ثم فالسؤال: هل نحن أحرار؟ يمكن أن يكون أكثر وضوحا لو وضع في صيغة مساوية فقلنا: هل أردنا شيئا فقط ؟ وإذا ما وضع السؤال علي هذا النحو فسوف تتولي التجربة والخبرة الإجابة عنه إجابة مباشرة. إذ لاشك أنه كانت لدينا أغراض معينة في حياتنا، ولاشك أيضاً أننا ترجمنا هذه الأغراض إلي سلوك، ومن هنا فإن الحرية - يقينا.. واقعة من وقائع الخبرة المباشرة. (١).

إذا ما أراد شخص ما علي الإطلاق فإن إرادته لابد أن تكون حرة، لأن الإرادة هي التحقق الفعلي لفكرة تغير يراد إظهاره إلي الوجود، وحين تتحقق الفكرة بالفعل فلا معنى لقولنا أنها كانت معاقة أو ليست حرة - لكن الحرية - من ناحية أخرى - التي ننسبها هنا للفاعل ليست هي الحرية التي تعني انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، بل هي حرية الجبر الذاتي التي تربط الفعل المراد بسببه. وشخصية الفاعل هي السبب الضروري - وأن لم تكن السبب الكافي - للفعل المراد . وبعبارة أخرى : الفعل المراد هو كما سبق أن ذكرنا النتيجة الممكنة - لا الضرورية - لشخصية الفاعل، ومن ثم لحرية الفاعل. والشخصية ليست نتاجا تاما وكاملا وليست تصورا مجردا يمكن أن تكون طبيعته محددة مرة واحدة وإلي الأبد، لكنها شيء حي متزايد، وخبرة اللحظة الحاضرة تضيف شيئا جديدا للخبرة الماضية، وبإضافتها يصبح الكل مختلفا عما كان وعما اعتاد أن يكون : «نحن أحرار حين نتبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها، حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لاحتداده، وهو التشابه الذي نجده أحيانا بين الفنان وانتاجه. ولايهم أن يقال بعد ذلك أننا عندئذ نستسلم للأثر القوي الشامل لشخصيتنا: لأن شخصيتنا في النهاية هي نحن» (٢).

(١) أ.أ. تيلور A.E. Taylor «أركان الميتافيزيقا» الطبعة الأولى ص ٣٦٥ .

(٢) هـ. برجسون: «الزمن والإرادة الحرة» ترجمة ب. ل. برجسون، ص ١٧٢ .

مراجع البحث

١. الكتب

- 1) Aristotle - The Nicomachean Ethics, English Translation by F.H. Peters, 15th ed., (Kegan Paul).
- 2) _____ The metaphysics, English Translation by Hugh Tredennick, Williams Heinemann, The Loeb Classical Library).
- 3) _____ On The Soul, English Translation by W.S. Hett. (William Heineman, The Loeb Classica Library).
- 4) Aveling, F. - personality and Will, Camb.Univ. Press, The Contemporary Library of psychology), 1931 .
- 5) Bain , A. - Emotions and the Will, 2 vols., 2nd ed., 9 Congmans, Green and Co.), 1865 .
- 6) _____ : Mental and Mora LSciences, (Congmans, green, Co.,) 1868.
- 7) Bradley, F.H. __ The principles of logic, 2 Vols. 2 nd ed., (oxford University Press), 1928 .
- 8) _____ Appearance and Reality, 2 nd ed., (The Clarendon Press), 1928.
- 9) _____ Ethical Studies, 2 nd ed., (The Clarendon press), 1927 .
- 10) _____ Collected Essays, 2 Vols., (The Clarendon Press), 1935.
- 11) Bergson, H. __ Time and Free Will, EnglisTranslations by F.L. Posgson, (Swan Sonnenschein and Co.), 1910 .
- 12) _____ Creative Evolution, English Translation by Arthur Mitchell, (Macmillan and Co.), 1911.
- 13) _____ Mind- Energy' English Translation by H.W . Carr.
- 14) Bosanquet, B. __ The Principle of Individuality and Value (Macmilan and Co.), 1919 (The Gifford lectures for 1911).
- 15) Broad, C.D. the Mind and its place in Nature, Kegan Paul, International Library of Psych., philos., and Scientific method), 1925).
- 16) _____ Five types of Ethical Theory, (Int. lib.of Psych. philos., and Scientific Method), 1930.

- 17) Caird , E. ____The Critical philosophy of Kant, Vol. 2., 2nd ed.,
James Maclehose and Sons), 1909.
- 18) Caird, J. ____ Spinoza, (Blackwood, Philosophical Classics for
English Readers), 1888.
- 19) Carr, H.W. ____ Cogitata Cogitata, (Favil Press), 1930.
- 20) ____ The Philosophy of Change, (Macmillan and Co.), 1914.
- 21) ____ the Free will problem, (Bennis Sixpenny Library, No. 29).
1928 .
- 22) Dewey, J. ____ psychology, 3rd ed . 1894.
- 23) Dingle, H. ____ Through Science to Philosophy, (The Clarendon
Press). 1937
- 24) Ewing, A.C. ____ Idealism, A Critical Survey, (Methuen and Co.),
1937.
- 25) Gentile, G. ____ The theory of mind as Pure Act,
English Translation by H.W. Carr, (Macmillan and Co.) , 1922.
- 26) Hallett, H.F ____ Aeternitas, (The Clarendon Press), 1930 .
- 26) Hallett, H.F. ____ Aeternitas, (The Clarendon Press), 1930 .
- 27) Hamilton, W. ____ lectures on metaphysics and logic., edited by
H.L. Mansel.
- 28) Hume, David ____ A Treatise of Human Nature, edited by Selby -
Bigg, (The Clarendon press), 1896 .
- 29) Huley, T. H. ____ Collected Essays, (Macmillan, The Eversley
Series), Vol. I, 1912.
- 30) James , W. The Will to Believe (Congmans, Green and Co.),
1931 .
- 31) ____ Principles of psychology. 2 Vols., 1st. ed. (Macmillan),
1890.
- 32) ____ A Pluralistic universe, (Longmans, Hibbert Lectures at
Manchester College), 1909 .
- 33) ____ Essays Radical Empiricism, edited by R.B . Penny,
(Longmans),
- 34) Jevons, W.S. ____ The principles of Science, (Macmillan and
Co.), 1924 ed.

- 35) Joachim, H.H: the Nature of Truth (Frowde), 1906.
- 36) ____ A Study of The Ethics of Spinoza (The Clarendon press), 1901 .
- 37) Johnson W.E. Logic, 3 Vols. (Camb. at the Univ. Press) 1940.
- 38) Kant: Critique of Pure Reason, Eng . Translation by F. max muller, 2 nd ed. (Macmillan and Co.) 1922 .
- 39) Laird, J. __ Problems of the Self, (Macmillans and Co.), 1917 .
- 40) Leibniz: The Monadology etc. Eng. Translation With introduction and notes by Robert Latta, (The Clarendon Press) 1898.
- 41) ____ Discourse on metaphysics, Correspondence with Arnould and Monadology Eng., Translation by G. Montgomery, (Philosophical classics Lib). 1937.
- 42) Locke, John __ Essay Concerning Human understanding edited by A.C. Fraser (Black wood, Philos. Classics), 1894 Another edition by Lock Ward and Co.
- 43) Mackenzie, J.S. : A Manual of Ethics, 3rd ed. (Univ. Correspondence College press), 1897 .
- 44) Maxwell, J.C. Theory of heat, (Congmans) , 1894 .
- 45) Mc Dougall, W. An introduction to Social Psychology 25th ed., (Methuen and Co.), 1943.
- 46) Mill, J.S. __ A System of Logic 2 vols, 6th ed., (Congmans), 1865.
- 47) ____ : Examination of Sir Hamilton's philosophy, (Longmans), 1865.
- 48) Moore, G.E. philosophical Studies, (Kegan Paul int. lib. of psych., Philos. and Scientific Method) 1922 .
- 49) Morgan, C.L. Emergent Evolution, (Williams and Norgate,) 1927.
- 50) ____ : Life, Mind and spirit (Williams and Norgate) the Gifford lectures for 1923) 1926 .
- 51) Plato: Phaedo, Engl. translation by Harold North Fowler (William Heinemann, the Loeb Classical Library).
- 52) Pollock, F.: Spinoza, his life and Philosophy, (Kegan Paul) 1880.
- 53) Pringle-Pattison, S. __ The Idea of God, (The Clarendon

- press te Gfford lectures for 1912 - 13). 1917 .
- 54) Rashdall, H.: The theory of Good and Evil, 2 vols (The Clarendon Press) 1907 .
 - 55) Richardson, C.A.: Spiritual pluralism and Modern philosophy, (Camb, at the univ. press). 1919 .
 - 56) Ross, W.D. ____ The Right and the Good, (The Clarendon Press) 1930.
 - 57) ____ : Aristotle, 3rd. ed. (Methven and Co.) 1937 .
 - 58) Russell, B.: Mysticism and Logic 2 nd impression (longmans) 1918.
 - 59) ____ An Outline of Philosophy, (Allen and univin) 1917
 - 60) ____ Philosophical Essays, 1910.
 - 61) ____ The Analysis of Mind (Allen and Univin lib. of Philosophy). 1921 .
 - 62) ____ A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz (Camb. at the Univ. Press) 1900 .
 - 63) Sherrington, C. ____ Man On his Nature (Camb. at the Univ press), 1946. (The Gifford lectures for 1937 - 38).
 - 64) Sidgwick, h. : The Methods of Ethics, 3re ed., (Macmillan and Co.), 1884
 - 65) Spinoza ; Ethics , Eng . Translation by W. Hale white, 1930.
 - 66) ____ Correspondence, Eng. Trans by A Wolf (Allen and Union) 1927 .
 - 67) Stallknecht, N.P. ____ Bergson's idea of Creation (A. Ph.D. dissertation presented to Princeton Unive), 1930 .
 - 68) Stout, G.F.: Manual of psyeology, 3rd ed (The unv. Tutorial series), 1913.
 - 69) Sully, J. ____ Outlines of psychology (Longmans, Green and Co.) 1884.
 - 70) Taylor, A.E: Elemets of Metaphysics 8th ed., (Methuen and Co.), 1927 .
 - 71) ____ Plato, the Man and his work, 4th ed (Methuerm and Co.), 1937 .

- 72) Ward, J. ____ Naturalism and Agnosticism 2 vols 2nd ed. (Adam and Charles Black), 1899.
- 73) ____ The Realm of Ends, 3rd. ed., (Comb. at the unive . press, the Gifford lectures for 1907-10) 1920 .
- 74) ____ Psychological Principles (Cam. Univ. press). 1918 .
- 75) Whitehead, A.N. Process and Reality, (Macmillan, The Gifford Lectures for 1927 -) 1929 .
- 76) Woodworth, R.S: Psychology, 15th ed.(Methuen and Co.) 1944 .
- 77) ____ Contemporary Schools of psychology, (Methuen) 1913 .

ب. الدوريات

1- MIND

- * Bradley, F.H ____ Is there any special Activity of Attention? "O.S., xi No. 43 , 1886 .
- * ____ "on pleasure , pain, Desire, and volition" O.S. xiii, No. 49, 1888.
- * ____ " On Active Attention" n.S., xi, No. 41 , 1902 .
- * ____ "the Definition of the Will (I)" N.S., XI, No. 44 , 1902.
- * ____ "The Definition of the Will (II)" N.S. xii No. 46 , 1903.
- * ____ "The Definition of the Will (III)" N.S. xiii No. 49 . 1904.
- * Shand, A.F. "A Study of Involuntary Action", N.S. iv. no. 16 , 1895 . Ward, J". mr. F. h. Bradley's Analysis of Mind" O.S. xii No. 48, 1887 .
- * ____ : "Attention and the Field of Consciousness" . O.S xii No, 1887 .

2 - Hibbert Journal.

* Poynting, J.H. "Psychical Law and Life" Vol. i, 1903.

3- Journal of Philosophical Studies.

* Michael kaye - "The Possibility of Man's Freedom" 1927.

4 - Philosophical Review.

* Cunniham, G.Watts.. "Bergson's Conception of Duration" Vol. xxiii, 1914 .

- 5 - Proceedings of the Aristotelian Society.
Carr, H.Wildon, "The Moment of Experience" 1915 - 16 .
- 6 - The Aristotelian Society Supplementary Volumes
-Symposium: "Indeterminary and Indeterminism" Vol. x, 1913.
By: C.D . Broad.
A.S. Eddington.
R.B.Braithwaite.
Symposium: "What is Action?" Vol. xvii, 1938 .
By; Prof. John Macmurray.
Dr. A. C. Ewing.
Prof. O.S . Franks.
- 7 - University of California Publications in philosophy
Paul Marhenke, "The Constituents of the Mind" Vol. 19.
Ioeuvenberg, J. "The Discernment of Mind Vol.19.
Lenzen, V.F. " Mind in observation," Vol.19 .
- 8 .. Psychologica Review.
Calkins, M. W, __ "Fact and Ingerence" in Raymond.
wheeler's Doctrine of Will and Self - Activity,) 1921 .
Thurstone, L.L. "The Stimulus Response Fallacy in
psychology." 1923 .
- 9 .. The British journal of Psychology
Aveling, F. "The psychology of Conation and Volition", 1926 .
- 10.. Encyclopaedia Britannica.(1945)
Wolf, A. __Art. "Attention".

المشروع القوي للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مانغو يانتيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقي جلال
٤ - كيف يتم كتابة السيناريو	أنجا كاريتكوفا	ت : أحمد الحضري
٥ - ثريا في غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللساني	ميلكا إيفيتش	ت : محمد مملوح / وفا . كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولمان	ت : يوسف الأنطكي
٨ - مشاطو العراق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغييرات البيئية	أندرو س. جودي	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد مصطفى عبد الجليل الأزدي ومروحي
١١ - مختارات	فيسولفا شيمبيرسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد برلويستون وأيرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب طوب
١٤ - التحليل النفسي والأدب	جان بيلمان فويل	ت : حسن الموهن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد آيوس سميث	ت : أشرف رفيق عطفي
١٦ - أئمة الصوفا	مارتن برنال	ت : إبراهيم / أحمد عثمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوي
١٨ - الشعر اللساني في أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طاعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطفي
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت : يمني طريف الخولي / بدوي عبد الفتاح
٢١ - خوخة وآف خوخة	محمد بهرجي	ت : ماجدة العناني
٢٢ - مذكرات رحالة من المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد علي الناصري
٢٣ - تجلي الجميل	هانز جيرج جاندامر	ت : سميد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارنر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثوى	مولانا جلال الدين الرومي	ت : إبراهيم النسوقي شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين فوكل	ت : أحمد محمد حسين فيكل
٢٧ - القدر البشري الخالق	مقالات	ت : نضبة
٢٨ - رسالة في التصاميم	جون لوك	ت : منى أبو سنة
٢٩ - الموت والوجود	جيمس بي. كارس	ت : بدر النيب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مانغو يانتيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامي	جان سوافاجيه - كود كاين	ت : عبد الستار الطويحي / عبد الوهاب طوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمي
٣٣ - التاريخ الاقتصادي لإفريقيا القارية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حمزة إبراهيم المتيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . بيكسون	ت : خليل كلفت

- ٣٦ - نظريات السرد الحديثة والاس مارتن
- ٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها بريجيت شيفر
- ٣٨ - نقد المدائح آلن تودين
- ٣٩ - الإغريق والمسد بيتر والكوت
- ٤٠ - قصائد حب أن سكستون
- ٤١ - ما بعد المركزية الأوروبية بيتر جران
- ٤٢ - عالم ماف بنجامين باربر
- ٤٣ - الذهب للزنجير لوكاتافيو بات
- ٤٤ - بعد عدة أصياف ألدوس هكسلي
- ٤٥ - التراث المفقود روبرت ج دنيا - جون ف أ فالين
- ٤٦ - عشرون قصيدة حب بابلو نيرودا
- ٤٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (١) رينيه ويليك
- ٤٨ - حضارة مصر الفرعونية فرانسو دوما
- ٤٩ - الإسلام في الملقان ه . ه . نوريس
- ٥٠ - الف ليلة وليلة أو القبول الأسير جمال الدين بن الشيوخ
- ٥١ - معمار الرواية الإسبانية الأمريكية داريو بيانوييا وخ . م بينياليستي
- ٥٢ - العلاج النفسي التكميمي بيتر . ن . توفاليس وستيفن . ج . روجسيفلتر وروجر بيل
- ٥٣ - الدراما والتطعيم أ . ف . التنجون
- ٥٤ - المفهوم الإغريقي للمسرح ج . مايكل والتون
- ٥٥ - ما وراء العلم جون بولكنجهوم
- ٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١) فديريكو غرسيه لوركا
- ٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢) فديريكو غرسيه لوركا
- ٥٨ - مسرحيتان فديريكو غرسيه لوركا
- ٥٩ - المحبرة كارلوس مونيوث
- ٦٠ - التصميم والشكل جوهانز ايتن
- ٦١ - موسوعة علم الإنتمان شارلوت سيمور - سميث
- ٦٢ - لغة النفس رولان بارت
- ٦٣ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢) رينيه ويليك
- ٦٤ - برتراند راسل (مقدمة حياة) آلان وود
- ٦٥ - في مدح الكسل وحالات أخرى برتراند راسل
- ٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية أنطونيو جالا
- ٦٧ - مختارات فرناندو ييسوا
- ٦٨ - نتاشا المعجزة وقصص أخرى فالنتين راسينتين
- ٦٩ - العلم الإنساني في أول القرن العشرين عبد الرشيد إبراهيم
- ٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية لوخيغ تشلتنج وروبرجت
- ٧١ - السيدة لا تصلح إلا الرمي داريو فو
- ٥ : حياة جاسم محمد
- ٥ : جمال عبد الرحيم
- ٥ : أنور مخيت
- ٥ : منيرة كروان
- ٥ : محمد عبد إبراهيم
- ٥ : طهف لمد / إبراهيم قتي / محمد ملحد
- ٥ : أحمد محمود
- ٥ : المهدي أخريف
- ٥ : مارلين تادرس
- ٥ : أحمد محمود
- ٥ : محمود السيد علي
- ٥ : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ٥ : ماهر جويجاتي
- ٥ : عبد الوهاب طوب
- ٥ : محمد بركات ومشتاق الخليل ورويسف الشكلي
- : محمد أبو المطا
- ٥ : لطفي فطيم وعادل دمرادش
- ٥ : مرسى سعد الدين
- ٥ : محسن مصيلحي
- ٥ : علي يوسف علي
- ٥ : محمود علي مكى
- ٥ : محمود السيد ، ماهر البطولى
- ٥ : محمد أبو المطا
- ٥ : السيد السيد سهيم
- ٥ : مبري محمد عبد الملقى
- ٥ : مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
- ٥ : محمد خير البقاعى ،
- ٥ : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ٥ : رمسيس عوفى ،
- ٥ : رمسيس عوفى ،
- ٥ : عبد اللطيف عبد الحكيم
- ٥ : المهدي أخريف
- ٥ : إشراف الصباغ
- ٥ : أحمد قزاد متولى وهويدا محمد فهمي
- ٥ : عبد الحميد شلاب وأحمد حشاد
- ٥ : حسين محمود

- ٧٢ - السياسي المعجز
٧٣ - نقد استجابة القرئ
٧٤ - صلاح الدين والمالكية في مصر
٧٥ - فن التراجم والسيرة الذاتية
٧٦ - جاك لاكن وإغراء التحليل النفسي
٧٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٢
٧٨ - العولة: نظرية الاجتماعية والنقدية للثقافة
٧٩ - شعرية التأليف
٨٠ - بوشكين عند مغامرة الموعود
٨١ - الجماعات المتخيلة
٨٢ - مسرح ميغيل
٨٣ - مختارات
٨٤ - موسوعة الأديب والنقد
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)
٨٦ - طول الليل
٨٧ - نون والقلم
٨٨ - الابتلاء بالتمزق
٨٩ - الطريق الثالث
٩٠ - رسم السيف (قصص)
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح
الإسباني الأمريكي المعاصر
٩٣ - محادثات الممثلة
٩٤ - الحب الأول والحب
٩٥ - مختارات من المسرح الإسباني
٩٦ - ثلاث زبقات وورد
٩٧ - هوية فرنسا (مج ١)
٩٨ - ألام الإنسانية والابتزاز الصهيوني
٩٩ - تاريخ السينما العالمية
١٠٠ - مساطة العولة
١٠١ - قصص الروائي (قصصيات ومناهل)
١٠٢ - السياسة والتسلح
١٠٣ - قبر ابن عربي يابا ليا
١٠٤ - نويرة مامووني
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع
١٠٦ - الأدب الأكاديمي
١٠٧ - مرز الداني في الفكر العربي المعاصر
٥. س. - إله
ج. ب. - تيمكنز
ل. أ. - ميميدونا
أندريه موروا
مجموعة من الكتاب
رونيه ويليك
روناك روبرتسون
بوريس لوسبوسكي
ألكسندر بوشكين
بنديكت أندرسن
ميغيل دي لوتامونو
غوتفريد بن
مجموعة من الكتاب
صلاح زكي أكلبي
جمال مهر صادق
جلال آل أحمد
جلال آل أحمد
لنتوني جيلز
نخبة من كتاب أمريكا اللاتينية
باربر الانوسكا
كارلوس ميغل
مايك فيلرستون وسكوت لاش
صمويل بيكيت
أنطونيو بريو باييزو
قصص مختارة
فريتان بيردل
نماذج ومقالات
فيليد رويشون
بول غريست وجراهام تيمپسون
بيرتار فاليت
عبد الكريم الخطيب
عبد الوهاب النقيب
يوتوات بيرشت
جيزارجينيت
د. ماريا خيسوس روبييرامتي
تخية
- ٥ : فؤاد مجلى
٥ : حسن ناظم وطى حاكم
٥ : حسن بيوى
٥ : أحمد درويش
٥ : عبد القصود عبد الكريم
٥ : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٥ : أحمد محمود ونورا أمين
٥ : سعيد الفانسي وناصر حلوى
٥ : مكارم الفخرى
٥ : محمد طارق الضرقاوى
٥ : محمود السيد على
٥ : خالد المعالي
٥ : عبد الحميد شحبة
٥ : عبد الرزاق بركا
٥ : أحمد فتحي يوسف شتا
٥ : ماجدة المنلى
٥ : إبراهيم السوسنى شتا
٥ : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٥ : محمد إبراهيم مبروك
٥ : محمد هناء عبد الفتاح
٥ : نادية جمال الدين
٥ : عبد الوهاب طوبى
٥ : فوزية المشماوى
٥ : سري محمد محمد عبد الطيف
٥ : إدوار الخراط
٥ : بشير السباعى
٥ : أشرف الصباغ
٥ : إبراهيم قنديل
٥ : إبراهيم فتحي
٥ : رشيد بنحو
٥ : عز الدين الكتانى الإبريسى
٥ : محمد جتيس
٥ : عبد القادر مكارى
٥ : عبد العزيز شويل
٥ : أشرف على دمير
٥ : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ - ثلاث دراست من الشعر الكلاسي	مجموعة من النقاد	٥ : محمود علي مكي
١٠٩ - حروب لياها	چون يواوك وعادل درويش	٥ : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء في العالم الثامن	حسنه بيجوم	٥ : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	٥ : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهائلي	أراين طوي ماكلويد	٥ : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سادى پانت	٥ : أحمد حسان
١١٤ - سرخية حماد كهنه وسكان للستام	وول شورينكا	٥ : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة شخص المرء وحده	فرجينيا وولف	٥ : سميرة رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (نوعية شفيق)	سينثيا طسون	٥ : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنسية في الإسلام	ليلي أحمد	٥ : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية في مصر	يث يارون	٥ : لیس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهري سنبل	٥ : بلشراف / رفوف عباس
١٢٠ - المرأة الصليبية والتاريخ في الشرق الأوسط	ليلي أبو لغد	٥ : نخبه من المترجمين
١٢١ - الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	٥ : محمد الجندي ، ويزابيل كمال
١٢٢ - تنظيم للصغيرة القوم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	٥ : منيرة كروان
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية ومفاتها الهيكلية	نيال الكسندر وفنادويتا	٥ : أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - المنهج الكلاسي	چون جرائ	٥ : أحمد فؤاد بلبح
١٢٥ - التحليل الأوسيلي	سيدريك ثورپ دجلى	٥ : سمحه القولى
١٢٦ - فعل القراء	شولانج إيسر	٥ : عبد الوهاب طوب
١٢٧ - إرماب	صفاء فتحي	٥ : بشير السباهي
١٢٨ - الأدب المقارن	سوزان باستيت	٥ : أميرة حسن ثويرة
١٢٩ - الرواية الأسبانية المعاصرة	ماريا دواوروس أسيس جاروخ	٥ : محمد أبو المظا وآخرون
١٣٠ - الشرق وصعد تاليف	أندريه جونغر فرانك	٥ : شوقي جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	٥ : نوبس بشار
١٣٢ - ثقافة المرأة	مايك فيلرستون	٥ : عبد الوهاب طوب
١٣٣ - الفوف من المرايا	طارق طلي	٥ : طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة	يارى ج. كيمب	٥ : أحمد محمد
١٣٥ - القتار من د. س. إليه (تلك أبرام)	د. س. إليه	٥ : ماهر شفيق فريد
١٣٦ - فلاحو الباشا	كينيث كهنه	٥ : صهر توفيق
١٣٧ - مذكرات خليف في الحلة الفرنسية	جوزيف ماري مواريه	٥ : كاميليا صبيحي
١٣٨ - عالم الفيزيائي بين الجمال والصف	إيفيلينا تارونى	٥ : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - پارميغال	ويشارد فلچنر	٥ : مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث ظففى الأذهار	هربرت ميسن	٥ : أمل النجوى
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	٥ : نسيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	٥ : حسن بيومى
١٤٣ - قضايا ثقافية في البحث الاجتماعي	ديريك ليندر	٥ : على السمرى
١٤٤ - صاحبة القوكة كندة	كلوى جولانوى	٥ : سلامة محمد سليمان

- ١٤٥ - موت أرتيميو كروث
١٤٦ - الورقة الحمراء
١٤٧ - خطبة الإدانة المطوية
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتطبيق) إنريكي أنطونيو إميرو
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إريخ هانز
١٥٠ - التجربة الإغريقية
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)
١٥٢ - ندالة الهنود وقصص أخرى
١٥٣ - غرام الفراشة
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت
١٥٥ - الشعر الأمريكي المعاصر
١٥٦ - المدارس الجسالية الكبرى
١٥٧ - خسرو وشيرين
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢)
١٥٩ - الإيديولوجية
١٦٠ - آلة الطبيعة
١٦١ - من المسرح الإسباني
١٦٢ - تاريخ الكنيسة
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١
١٦٤ - شامبوليون (حياة من نور)
١٦٥ - حكايات الشطرنج
١٦٦ - العلاقة بين اللغتين والفكرية في إسرائيل
١٦٧ - في عالم طافور
١٦٨ - دراسات في الأدب والثقافة
١٦٩ - إبداعات أدبية
١٧٠ - الطريق
١٧١ - وضع حد
١٧٢ - حجر الشمس
١٧٣ - معنى الجمال
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء
١٧٥ - التليفزيون في الحياة اليومية
١٧٦ - نهر مدفون للاتصالات البيئية
١٧٧ - أنطون تشيخوف
١٧٨ - مختارات من الشعر العربي الحديث
١٧٩ - حكايات أبوسوب
١٨٠ - قصة جاويد
١٨١ - النقد الأدبي الأمريكي
- : أحمد حسنان
ت : علي عبد الرؤوف البعبي
■ : عبد الغفار مكاوي
ت : علي إبراهيم علي منواي
ت : أسامة إسدير
ت : منيرة كروان
ت : بشير السباعي
ت : محمد محمد الخطابي
ت : فاطمة عبد الله محمود
ت : خليل كلات
ت : أحمد مرسى
ت : مكي التمساني
ت : عبد العزيز يقوش
ت : بشير السباعي
ت : إبراهيم فتحي
ت : حسين بيومي
ت : زيدان عبد العظيم زيدان
ت : صلاح عبد العزيز محبوب
ت : إبراهيم : محمد الجوهري
■ : نبيل سعد
ت : مهدي المصايدة
ت : محمد محمود أبو غدير
ت : شكرى محمد حيا
ت : شكرى محمد حيا
ت : شكرى محمد حيا
ت : هشام ياسين رشيد
ت : هادي حسين
ت : محمد محمد الخطابي
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : أحمد محمود
ت : وجيه سمعان عبد المسيح
ت : جلال البنا
ت : حمزة إبراهيم مفتاح
ت : محمد حسني إبراهيم
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : سليم عبد الأمير حمدان
ت : محمد يحيى
- كلاركس فوينتس
ميجيل دي ليس
تاتريد دورست
إنريكي أنطونيو إميرو
هانز هانز
روبرت ج. ليتمان
فرنان برودل
نخبة من الكتاب
فيروان فانويك
فيل سايتر
نخبة من الشعراء
جى قنبال ولان ولويد فيرمو
الغرامى الكونجى
فرنان برودل
بيفيد هوكس
بول إيرايوش
اليفاندرى كاسونا وأنطونيو جالا
يوحنا الأسيرى
جورجون مارشال
جان لوكوير
أ . ن لافنا سيفا
يشميا هو إيشان
رابندرانات خلغود
مجموعة من المؤلفين
مجموعة من المؤلفين
ميجيل ديليبس
فرانك بيچو
مختارات
واتر ت . ستيس
أليس كاشمور
أورينزو فيلشس
توم تيتنبرج
هنرى ثروايا
نخبة من الشعراء
أيسوب
إسماعيل فصيح
فلسفت . ب . ليتش

- ١٨٢ - العنف والنبوة و. ب. بيتس
- ١٨٣ - جان كوكو على شاشة السينما ريتيه چيلسون
- ١٨٤ - القاهرة .. حائلة لا تنام هانز ليندورفر
- ١٨٥ - أسفار العهد القديم توماس تومسون
- ١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل ميخائيل أنتونوف
- ١٨٧ - الأرضة يوزج علوى
- ١٨٨ - موت الأدب اللطيف كرنان
- ١٨٩ - العمى والبصيرة پول دى مان
- ١٩٠ - محاورات كوتلوشويس كوتلوشويس
- ١٩١ - الكلام رسائل الحاج أبو بكر إمام
- ١٩٢ - سياحتهما إبراهيم بيك زين العابدين المرافى
- ١٩٣ - حامل المنجم بيتر أبراهامز
- ١٩٤ - مخبرات من نقد الكجى - لويكى مجموعة من النقاد
- ١٩٥ - شفاء ٨٤ إسماعيل فصيح
- ١٩٦ - المهلة الأخيرة هالنتين واسبيتين
- ١٩٧ - الفاروق شمس العلماء شبلو الاعمانى
- ١٩٨ - الاتصال الجماهيرى إدوين إمرى وآخرون
- ١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة المشاكسة يعقوب لاندلوى
- ٢٠٠ - ضحايا التنمية جيمس سيبروك
- ٢٠١ - الجانب الداخلى للفلسفة جوزا رويس
- ٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٢ ريتيه ويليك
- ٢٠٣ - الشعر والشاعرية الطاف حسين حالى
- ٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم زلمان شازار
- ٢٠٥ - الجنائز والضجرب والفنات لويجى اوقا كلانالى - سفورزا
- ٢٠٦ - الهيرانية تصنع علما جديدا جيمس جاتيك
- ٢٠٧ - ليل إفريقيا رامون خوتاسفير
- ٢٠٨ - فلسفة العزى فى المسرح الإسرائيلى دان اوريان
- ٢٠٩ - السرد والمسرح مجموعة من المؤلفين
- ٢١٠ - منظومات حكيم متفانى ستانلى الفزنوى
- ٢١١ - فريديناند دوسوسير جوتفان كار
- ٢١٢ - قصص الأمير مرزوان مرزبان بن رستم بن شروين
- ٢١٣ - سرمداهم تالين خوجاجد للفلسف ريمون غلاور
- ٢١٤ - تواضع جديدة لمنهج فى علم الاجتماع أنتونى جينتز
- ٢١٥ - سياحته تامة إبراهيم بيك ج٢ زين العابدين المرافى
- ٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم مجموعة من المؤلفين
- ٢١٧ - حولة السياسة العالمية جون بايلاس وميتش سميت
- ٢١٨ - رايولا خوايد كورتازان
- ت : ياسين طه حافظ
- ت : فتحي العشرى
- ت : يسوقى سعيد
- ت : عبد الوهاب طوب
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
- ت : علاء منصور
- ت : بدر الدين
- ت : سعيد الفانسي
- ت : محسن سيد فرجاني
- ت : مصطفى حجازى السيد
- ت : محمود سلامة علوى
- ت : محمد عبد الواحد محمد
- ت : ماهر شفيق فريد
- ت : محمد علاء الدين منصور
- ت : أشرف الصباغ
- ت : جلال السعيد الطنطاوى
- ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
- ت : جمال أحمد الرافى وأحمد عبد الطيف حداد
- ت : فخرى لبيب
- ت : أحمد الأنصارى
- ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت : جلال السعيد الطنطاوى
- ت : أحمد محمود هويدى
- ت : أحمد مستجير
- ت : طى يوسف طى
- ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
- ت : محمد أحمد مالح
- ت : أشرف الصباغ
- ت : يوسف عبد الفتاح فرج
- ت : محمود حسنى عبد اللهى
- ت : يوسف عبد الفتاح فرج
- ت : سيد أحمد طى الأنصارى
- ت : محمد محمود مسمى الدين
- ت : محمود سلامة علوى
- ت : أشرف الصباغ
- ت : وجيه سمعان عبد المسيح
- ت : طى إبراهيم طى متولى

- ٢١٩ - بقايا اليوم
٢٢٠ - الهيباية في الكون
٢٢١ - شعرية كلفى
٢٢٢ - فرانز كافكا
٢٢٣ - العلم في مجتمع حر
٢٢٤ - دمار يونسلافيا
٢٢٥ - حكاية غريق
٢٢٦ - لرضى النساء وقصائد أخرى
٢٢٧ - المسرح الإسباني في القرن السابع عشر
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن
٢٢٩ - مائيق العنزل الوحيد
٢٣٠ - من الذباب والفقران والبشر
٢٣١ - النرافيل
٢٣٢ - ما بعد المعلومات
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال
٢٣٤ - الإسلام في السودان
٢٣٥ - ديوان شمس التبريزي
٢٣٦ - الولاية
٢٣٧ - مصر أرض الوادي
٢٣٨ - العونة والتحرير
٢٣٩ - العربي في الأدب الإسرائيلي
٢٤٠ - الإسلام والغرب وأصناف الحوار
٢٤١ - في انتظار البرابرة
٢٤٢ - سبعة أعلام من الفوضى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية ج١
٢٤٤ - الفلبان
٢٤٥ - نساء مقاتلات
٢٤٦ - قصص مختارة
٢٤٧ - الثقافة الباميرية والطاقة في مصر
٢٤٨ - حقول عدن الفخراء
٢٤٩ - لغة التمزق
٢٥٠ - علم اجتماع الطوم
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢
٢٥٢ - رائعات الحركة النسوية المصرية
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية
٢٥٤ - الفلسفة
٢٥٥ - أقلاطون
- كلوز ايشجورد
ياري ياركر
جريجوري جوردانيس
روناك جري
بول فيرايتر
برانكا ماجلس
جابريل جارتيا ماركس
ديفيد هروت لورانس
موسى ماريا نيف بوركي
جانيت وولف
نورمان كيماي
فرانسمان جاكوب
خايمي سالوم بيدال
توم ستينز
أرثر هيرمان
ج. سبنسر تريمتجهام
جلال الدين مؤلف روسي
ميشيل تود
روين فدين
الانكباد
جياناثر - رابوخ
كاسي حافظ
ك. م كويتز
وايام إميسون
ليني بروكسمال
لورا إسكيبيل
إيزابيتا أنيس
جابريل جوثيا ماركس
ولتر لرميرست
أنطوني جالا
براجو شتامبول
مومتك فيتك
جوردون مارشال
مارجو يدان
ل. أ. سيمينوفا
نيف روينسون وجودي جروانز
نيف روينسون وجودي جروانز
- ت : طلعت الشايب
ت : علي يوسف علي
ت : رفعت سلام
ت : نسيم مجلي
ت : السيد محمد تقادي
ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
ت : طاهر محمد علي البيري
ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
ت : ماري تيريز عبد المسيح وخالد حسن
ت : أمير إبراهيم العمري
ت : مصطفى إبراهيم فهمي
ت : جمال أحمد عبد الرحمن
ت : مصطفى إبراهيم فهمي
ت : طلعت الشايب
ت : فؤاد محمد حكيد
ت : إبراهيم النسيوي شتا
ت : أحمد الطيب
ت : غنايات حسين طه
ت : ياسر محمد جاد الله وعيسى مديوني أحمد
ت : ثانيا سليمان حافظ وإيهاب صلاح فليق
ت : صلاح عبد العزيز محمود
ت : لبتسام عبد الله سعيد
ت : صبري محمد حسن عبد النبي
ت : مجموعة من المترجمين
ت : ثانيا جمال الدين محمد
ت : توفيق علي منصور
ت : علي إبراهيم علي منوفي
ت : محمد الشريف توي
ت : عبد الطيف عبد الطيف
ت : رفعت سلام
ت : ماجدة لباظنة
ت : يشارف : محمد الجبري
ت : علي بدوان
ت : حسن بيومي
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ - بيكرت	ديف روبنسون وجواي جروانز	٥ : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الصينية	وايم كلى رايت	٥ : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - النجر	سير أنجوس فريزر	٥ : عبادة كحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمني	نخبة	٥ : فاروقان كانانچيان
٢٦٠ - موسومة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	٥ : بلشراف : محمد الجوهري
٢٦١ - رسالة الدكتوراه	زكي نجيب محمود	٥ : إمام عبد الفتاح إمام

(زحت الطبع)

- الجينات : الصراع من أجل الحياة .
- الثقافة والمادة والتنظيم للعالمى .
- مسرحيتان طبيعيتان .
- الأصول الاجتماعية والثقافية لمركبة مراهبى .
- ت. س. إيهوت شاعرًا ومفكرًا وثقافة .
- ألفريدوس الأعلى .
- المنبرح الإسباني فى القرن العشرين ج١ ، ج٢
- علم اللغة والترجمة .
- وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١ ، ج٢
- فنون السينما .
- البدايات .
- رحلة خواجه حسن نظامى .
- السهل يحترق .
- رحلة إبراهيم بيك ج٢
- الأم والنصيب وتخصص أخرى .
- السيدة باربارا .
- طبيعة العلم غير الطبيعية .
- سلطان الأسطورة .
- حيوان مخجهرى النامفانى .

تنفيذ وطباعة: Stampa
١١ ميدان سنكس - الهندسين
تليفون: ٢٤٤٨٨٢٤ - ٢٠٢٤٤٠٨



Self - Determination by Z.N. Mahmoud With An Introduction and Study

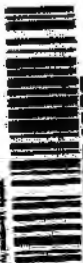
by I.A. IMAM

هذا الكتاب ترجمة لنص رسالة الدكتوراة التي تقدم بها زكى نجيب محمود لنيل درجة الدكتوراة من جامعة لندن عام ١٩٤٧ بعنوان "الجبر الذاتى Self-Determination" وهي دراسة لحرية الإرادة تنتمى إلى أن الإنسان يجبر عن طريق ذاته، فالفعل الارادى معلول وحر فى أن معاً، معلول لما فى هذا الفرد، لكن الماضى نفسه من صنعه، وهذه الرسالة تمثل ما يمكن أن نسميه "بالوجه اليتافيزيقي للدكتور زكى نجيب محمود".

وتسبق الترجمة دراسة جديدة يذهب فيها صاحبها إلى أن زكى نجيب محمود بدأ متديناً، وانتهى متديناً، وأنه مرّ خلال تطوره الروحى بثلاث مراحل هي أشبه بالمثلث الجدلى وهي (١) "مرحلة التدين البسيط" وهي التي انتقلت إلى نقيضها (٢) "مرحلة العقل الخالص" (٣) ثم جمعت بينهما فى مركب واحد المرحلة الثالثة "مرحلة التدين المستنير بنور العقل".

وهكذا لا تكون الوضعية المنطقية سوى مرحلة واحدة (المرحلة الثانية) فى تطور زكى نجيب الروحى، ويكون من الخطأ النخذ انتاجه الفكرى من خلال هذه المرحلة وحدها، كما يكون من أيضاً أن نقول انه "تحول" إلى التدين فى نهاية حياته، بل إلى الصواب أن نقول أن البذور التي كانت كامنة منذ المرحلة توارث قليلاً فى المرحلة الثانية ثم عادت إلى الظهور من جديد (المرحلة الثالثة) مستفيدة من انوار العقل الخاص.

Bibliotheca Alexandrina



0274257